Gianfranco

Ravasi

Siedem słów Jezusa na Krzyżu

Gianfranco

Ravasi

Siedem słów Jezusa na krzyżu

WYDAWNICTWO m
Kraków

Tytuł oryginalny: *Le sett e parole di Gesu in croce*
Adiustacja: Zofia Smęda
Korekta: za-pis
Konsultacja muzyczna: Monika Cieślik
Konsultacja lingwistyczna: Andrzej Mrozek
Okładka: Anna Dąbrowska-Filip

© Copyright by Editrice Queriniana, Brescia 2019
© Copyright for the translation by Joanna Tomaszek, 2020
© Copyright by Wydawnictwo M, Kraków 2020

ISBN 978-83-8043-736-4

Wydawnictwo M
31-159 Kraków, al. J. Słowackiego 1/6
tel. 12-259-00-03
e-mail: biuro@wydawnictwom.pl
www.wydawnictwom.pl

Dział handlowy: tel. 601-954-951
e-mail: handel@wydawnictwom.pl

Księgarnia wysyłkowa: tel. 12-259-00-03; 721-521-521
e-mail: bok@klubpdp.pl
www.klubpdp.pl

Konwersja
Epubeum

Spis treści

Wprowadzenie

I. Między czwartkiem a piątkiem: przeddzień
1. Wśród drzew oliwnych Getsemani
2. Judasz, jeden z Dwunastu, który miał Go wydać
3. Jezus oskarżony przed Sanhedrynem
4. Proces przed trybunałem żydowskim
5. W pretorium Piłata
6. Postać Piłata w Ewangelii i tradycji
7. Jezus torturowany i wyszydzony
8. Ku Golgocie

II. „Ojcze, przebacz im”
1. Prośba o przebaczenie, nie o pomstę
2. Ku gramatyce przebaczenia
3. Teologia przebaczenia
4. Pamięć i przebaczenie
5. Psychologia przebaczenia
6. Proces wybaczania
7. Ekonomia wybaczania

III. „Oto syn Twój... Oto Matka twoja”

1. Bohaterowie sceny
2. Syn i Matka
3. Matka Bolesna

IV. „Będziesz w raju”
1. Między dwoma łotrami
2. Jezus, pamięć, królestwo
3. „Dziś będziesz ze Mną”
4. Rajski ogród
5. Tytus i Dumachus

V. „Boże mój, czemuś Mnie opuścił?”
1. Ukrzyżowany z Isenheim
2. Wielki lament
3. „Wysłuchałeś mnie!”
4. Hymn do Pana i Króla
5. Głos historycznego Jezusa
6. Głośne wołanie Jezusa
7. „Eliasza woła!”
8. Mirra czy żółć?

VI. „Pragnę”
1. „Świadom, że już wszystko się dokonało”
2. Ocet i hyzop
3. „Moja dusza jest spragniona Boga żywego”
4. Jezus żebrzący o wodę
5. „Jeśli ktoś jest spragniony, niech przyjdzie do Mnie i pije”

VII. „Dokonało się”
1. Cel czy koniec?
2. Dar Ducha
3. Łuk i koło

VIII. „W Twoje ręce”

1. Zaćmienie i rozdarta zasłona
2. Pieśń o zaufaniu w cierpieniu i byciu otwartym na nadzieję
3. „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego”

IX. Po ostatnich słowach Jezusa

1. „Wypłynęła krew i woda”
2. „Chrystus umarł… i został pogrzebany”
3. Grobowiec ofiarowany przez Józefa z Arymatei
4. Rzymski areszt wojskowy i uczennice
5. Umiłowany uczeń i Piotr przy grobie Chrystusa
6. Reanimacja zwłok czy zmartwychwstanie?
7. Zmartwychwstanie czy wywyższenie?
8. „Myślała, że jest ogrodnikiem…”
9. Wiara i zrozumienie

X. Zgorszenie krzyża

1. Krzyż i jego znaczenie
2. „Najbardziej bolesna ze śmierci”
3. „Głosimy Chrystusa ukrzyżowanego”
4. „Niech weźmie swój krzyż i Mnie naśladuje”
5. Akt ekspiacji czy darowizna?
6. „Krzyż dla nas, zmartwychwstanie przed nami”
7. Per crucem ad lucem

XI. Słowa, muzyka, obrazy

1. Przedstawienia o Męce Pańskiej
2. Siedem słów Chrystusa w muzyce
3. Die sieben Worte Heinricha Schütza
4. Arcydzieło Franza Josepha Haydna
5. Muzyczne echa ostatnich słów

6. Trynitarny Tron Łaski krzyża
7. Drzewo siedmiu słów

Przypisy

Wprowadzenie

Zacząłem pisać tę książkę w Wielki Piątek 30 marca 2018 roku. Niezwykle sugestywna zbieżność kalendarzy sprawiła, że był to jednocześnie 14 Nisan – to właśnie tego wieczoru rozpoczynała się żydowska Pascha, której dwa uroczyste dni wypadały w sobotę 31 marca i w niedzielę 1 kwietnia – i chrześcijańska Wielkanoc. Każdego roku w tym okresie katolicy w czasie liturgii przeżywają wydarzenia, które dokonały się w Jerozolimie w ciągu kilku dni datowanych między 30 a 33 rokiem I wieku, a ich bohaterem był Jezus z Nazaretu. Egzegeci, wskutek złożonych analiz i obliczeń chronologicznych, przyjmowali różne ramy czasowe dla tego wydarzenia.

Dla przykładu przywołajmy hipotezę Johna P. Meiera. Ten amerykański badacz Nowego Testamentu przedstawił ją w pierwszym tomie monumentalnego studium poświęconego historycznemu Jezusowi: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, opublikowanym w 1991 roku. Datował on Ostatnią Wieczerzę, na której Jezus ustanowił Eucharystię, na czwartkowy

wieczór 6 kwietnia 30 roku, 14 Nisan, czyli „dzień przygotowania (*parasceve*)" żydowskiej Paschy. Proces sądowy odbył się zaraz po pojmaniu Jezusa, w nocy z 6 na 7 kwietnia, podczas nieformalnego zebrania Sanhedrynu, a oficjalny wyrok wydano na kolejnym posiedzeniu, w piątek 7 kwietnia o świcie. Tego samego ranka oskarżony został przekazany Piłatowi, który na mocy uprawnień cesarskiego gubernatora zatwierdził na Niego wyrok śmierci. Po torturach zadanych przez żołnierzy Jezus został zaprowadzony na miejsce kaźni i ukrzyżowany na Golgocie – Kalwarii. Było wczesne popołudnie 7 kwietnia 30 roku. Po kilku godzinach Ukrzyżowany zmarł. Miał wówczas około trzydziestu sześciu lat.

Niezależnie od tej hipotetycznej rekonstrukcji ram czasowych wydarzenie to nabierze fundamentalnego i uniwersalnego znaczenia w historii. Z pewnością najważniejszą jego dokumentację stanowią cztery Ewangelie, ale jego ślad pozostał także na „świeckich" kartach pochodzących z tego samego okresu. Koniecznie należy tu przytoczyć cytat z dzieła *Starożytne dzieje Izraela* napisanego w języku greckim przez prorzymskiego historyka żydowskiego Józefa Flawiusza, urodzonego w Jerozolimie około 37/38 roku i zmarłego w Rzymie po 103 roku. Tekst ten dotarł do nas z ewidentnymi interpolacjami naniesionymi przez chrześcijańskich kopistów, niemniej jednak jest ważny dla istoty naszego dyskursu. Oto on:

> W tym czasie żył Jezus, człowiek mądry, jeżeli w ogóle można go nazwać człowiekiem. Czynił bowiem rzeczy niezwykłe i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmowali prawdę. Poszło za nim wielu Żydów, jako też pogan. On to był Chrystusem. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów Piłat zasądził go na śmierć krzyżową, jego dawni wyznawcy nie

> przestali go miłować. Albowiem trzeciego dnia ukazał im się znów jako żywy, jak to o nim oraz wiele innych zdumiewających rzeczy przepowiadali boscy prorocy. I odtąd, aż po dzień dzisiejszy, istnieje społeczność chrześcijan, którzy od niego otrzymali też nazwę[1].

Nietrudno we fragmencie tym, nazwanym przez potomność *Testimonium Flavianum*, zidentyfikować trzy glosy, które najprawdopodobniej wyszły spod chrześcijańskiego pióra: „jeżeli w ogóle można go nazwać człowiekiem", „on to był Chrystusem", „trzeciego dnia ukazał im się znów jako żywy, jak to o nim oraz wiele innych zdumiewających rzeczy przepowiadali boscy prorocy". Pozostaje jednak faktem, że niewiele lat później śmierć Jezusa ze względu na świadectwo „społeczności chrześcijan" została uznana za wydarzenie historyczne godne odnotowania.

Informacji jest jednak więcej. Także historiografia rzymska, za pośrednictwem jednego z jej największych autorów, Korneliusza Tacyta (ok. 55–120), odnotowała te same fakty dotyczące śmierci Jezusa. W swoich *Rocznikach* opisuje on pożar Rzymu, który, jak podejrzewa, został wzniecony z rozkazu samego Nerona (z czym zgadzają się także inni historycy: Pliniusz Starszy i Swetoniusz), jednak cesarz odpowiedzialność za niego zrzucił na rzymskich chrześcijan. W obszernym opisie tego tragicznego wydarzenia i następującego po nim okrutnego prześladowania chrześcijan znajduje się paragraf dotyczący wydarzeń związanych ze śmiercią Jezusa.

> [...] podstawił Neron winowajców i dotknął najbardziej wyszukanymi kaźniami tych, których znienawidzono dla ich sromot, a których gmin chrześcijanami nazywał. Początek tej nazwie dał Chrystus, który za

panowania Tyberiusza skazany został na śmierć przez prokuratora Poncjusza Pilatusa[2].

Nawet jeśli Tacyt robi to mimochodem, informacja o śmierci Jezusa zostaje potwierdzona ze sporą dozą historyczno-politycznej precyzji, jaką jest wzmianka o panującym wówczas cesarzu oraz rządzącym prowincją Judei gubernatorze (zaraz potem autor wspomni o Judei jako wylęgarni „zgubnego zabobonu" chrześcijan), zaś pisząc o skazaniu Jezusa, używa terminu *supplicium* oznaczającego wyrok śmierci z torturami. Z wydarzeń towarzyszących śmierci Chrystusa, szeroko opisywanej przez ewangelistów, a także odnotowanej w annałach klasycznej historii rzymskiej, my wybierzemy zaledwie kilka drobnych, ale dramatycznych momentów wyrażonych w ostatnich słowach Ukrzyżowanego, które wypowiada przybity do krzyża, dusząc się w czasie straszliwej agonii.

To siedem zdań, które w greckiej redakcji Ewangelii składają się z czterdziestu jeden słów, łącznie z rodzajnikami i partykułami. Otrzymały one wspólną nazwę: *Siedem słów Chrystusa na krzyżu*, i zostały ułożone przez tradycję w różnej kolejności. Dominować będzie porządek (który i my przyjmiemy niemal w całości) zaproponowany przez kartuskiego mnicha Ludolfa z Saksonii, autora prawdopodobnej pierwszej *Vita Christi*, swoistej biografii opublikowanej w 1474 roku w Strasburgu i od tamtego czasu wznawianej osiemdziesiąt osiem razy. Oto więc zaproponowana przez niego kolejność, do której wprowadziliśmy drobne zmiany, umieszczając – zgodnie z podzielaną przez wielu opinią – słowo zwrócone do matki i do ukochanego ucznia przed słowem

przeznaczonym dla skruszonego złoczyńcy (zatem w porządku odwrotnym do sugerowanego przez Ludolfa):

1. Do krzyżujących: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34).

2. Do Maryi: „Niewiasto, oto syn Twój”. Do ukochanego ucznia Jana: „Oto Matka twoja” (J 19, 26–27)

3. Do skruszonego złoczyńcy, ukrzyżowanego obok niego: „Zaprawdę, powiadam ci, dziś będziesz ze Mną w raju” (Łk 23, 43).

4. „«*Eli, Eli, lema sabachthani?*», to znaczy: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?»” (Mt 27, 46; Mk 15, 34; por. Ps 22, 2).

5 „Pragnę!” (J 19, 28).

6. „Dokonało się!” (J 19, 30).

7. „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46; por. Ps 31, 6).

Sam Ludolf wspominał, że w jego czasach istniała jeszcze jedna sugestywna lista ośmiu słów umieszczonych w parach:

Do grzeszników: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”.
„Dziś będziesz ze Mną w raju”.

Do dobrych: „Niewiasto, oto syn Twój”.
„Oto Matka twoja”.

Do świata: „Pragnę”.
„Dokonało się”.

Do Ojca: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?”.
„Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego”.

Interesujący jest koncentryczny i bardziej swobodny schemat, według którego Ignacy z Loyoli w swoich *Ćwiczeniach duchowych* (1548), w numerze 297 – pod tytułem: *O tym, co się wydarzyło na krzyżu* – rozdziela siedem ostatnich słów Jezusa, umieszczając w centrum tego swoistego „siedmioramiennego świecznika" pragnienie Chrystusa rozumiane metaforycznie jako chęć zbawienia całej ludzkości. Oto schemat zaproponowany przez św. Ignacego:

Na krzyżu wypowiedział siedem słów:
modlił się za tych, którzy Go ukrzyżowali;
przebaczył złoczyńcy;
polecił św. Jana swojej Matce i Matkę swoją św. Janowi;
powiedział wielkim głosem: *Pragnę* – i dano Mu wino z octem;
powiedział też, że jest opuszczony;
powiedział: *Wykonało się*;
powiedział: *Ojcze, w ręce Twoje powierzam ducha mego*[3].

Jezus na krzyżu przekazuje niejako swój duchowy testament, bardziej powściągliwy w słowach, ale mający moc równą najobszerniejszej mowie z Ostatniej Wieczerzy przekazanej przez czwartą Ewangelię (J 13–17). Nie jest więc prawdą to, co mówi słynny afroamerykański wykonawca *spirituals*: „Przybili go do krzyża i nie wyszeptał ni słowa…", choć w tych słowach śpiewu pełnego ducha chodzi o Jego pójście na ukrzyżowanie bez narzekań, niczym mesjański Sługa Pański opiewany przez Izajasza: „Dręczono go, lecz sam pozwolił się gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec

strzygących ją, tak on nie otworzył ust swoich" (53, 7). To milczenie zostało wykorzystane między innymi przez niemieckiego pisarza Heinricha Bölla w tytule jednej z jego książek: *I nie poskarżył się ani słowem* (1953), powieści o parze „ukrzyżowanych istot ludzkich". Jezus pomimo doświadczanej udręki mówi te słowa, które – jak zobaczymy – wywarły olbrzymi wpływ nie tylko na wiarę, ale i całą zachodnią tradycję kulturową.

My jednak, zanim przejdziemy do bardziej dogłębnego komentowania tego zbioru Jezusowych słów, które – jak pokażemy dalej – były wielokrotnie podejmowane przez muzykę, tradycję ludową i literaturę, zrekonstruujemy pokrótce wydarzenia prowadzące Chrystusa do śmierci na szczycie niewielkiego wzgórza w Jerozolimie, swego rodzaju skalistego cypla, zwanego po aramejsku Golgota, czyli „Miejsce Czaszki" (Mt 27, 33; Mk 15, 22; Łk 23, 33; J 19, 17), co przetłumaczono na łacinę jako *calvaria*, od którego pochodzi nasza „kalwaria". Naszym zamiarem będzie zaoferowanie nie tylko niezbędnej egzegezy, ale także kilku wskazówek pomocnych w zrozumieniu i refleksji. Świadomi jesteśmy, że wokół męki i śmierci Jezusa narosła dziś imponująca bibliografia, mogąca często onieśmielić czytelnika. Wystarczy dać jako przykład fundamentalną monografię pod tytułem *The Death of the Messiah*, którą amerykański egzegeta Raymond E. Brown (1928–1998) opublikował w Nowym Jorku w dwóch tomach w 1994 roku, a której jednotomowe włoskie tłumaczenie z 1999 roku liczyło 1815 stron!

Zanim i my, w znacznie skromniejszej formie, podążymy za tymi wydarzeniami i wejdziemy na Kalwarię, aby usłyszeć ostatnie słowa Jezusa, które raz szepcze, a raz krzyczy, oddamy głos bardzo

różniącym się od siebie autorom, by poczynili odpowiednie wprowadzenie do naszej podróży. Z jednej strony będzie to podkreślenie realizmu ukrzyżowania, który dla Ewangelii jest wyraźnym dowodem Wcielenia: Chrystus przechodzi przez własne terytorium człowieka, przez terytorium kresu, śmierci, skończoności, stając się bratem wszystkich mężczyzn i kobiet. Jorge Luis Borges, urodzony w Buenos Aires w 1899 roku, w swoim wierszu *Chrystus na krzyżu*, oznaczonym dopiskiem „Kioto 1984", a więc napisanym niedługo przed śmiercią w 1986 roku, argentyński literat, drogi także papieżowi Franciszkowi, który poznał go osobiście, napisał:

> Z czarną brodą zwieszoną nad piersią.
> Ta twarz nie ma rysów znanych z rycin.
> Jest ostra i żydowska. Nigdy nie widzianej
> będę szukał niestrudzenie, aż do ostatniego
> dnia moich kroków na ziemi[4].

Kolejnym aspektem będzie milczenie Ojca wobec ukrzyżowanego Syna, które zawsze wywiera ogromne wrażenie. Pisarz Giuseppe Berto (1914–1978) w swojej wyobrażonej „Ewangelii Judasza" zatytułowanej *La Gloria*, wydanej w roku jego śmierci, w scenie z wołaniem: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" pisał: „Nie ma odpowiedzi. Wtedy z krzykiem wydajesz ducha... O Wieczny, wołam do ciebie z miejsc nazbyt głębokich: Panie, nie słuchaj mojego głosu". Łukasz, jak zobaczymy, łagodzi tę straszliwą pustkę nieobecności pełnym ufności wołaniem umierającego Jezusa do Ojca, którym jest Jego siódme i ostatnie słowo. Prawda

wcielenia Syna Bożego zakłada jednak także przejście przez wewnętrzną ciemność, przeżycie w pewnym wymiarze doświadczenia Hioba, postaci biblijnej często odczytywanej w kluczu chrystologicznym. To właśnie wyraża kolejny pisarz, którego chcemy wezwać, by stanął obok Borgesa, o. David M. Turoldo (1916–1992), w jednym z jego *Canti ultimi* (1991):

Nie, wierzyć w Wielkanoc to nie jest
Właściwa wiara:
zbyt piękny jesteś na Paschę!

Prawdziwa wiara
jest w Wielki Piątek,
kiedy Ciebie nie było
tam w górze!

Kiedy nawet echo,
Nie odpowiada
na Jego głośny krzyk

i Nicość z mozołem
nadaje formę
Twojej nieobecności.

I. Między czwartkiem a piątkiem: przeddzień

> Nazywał się on Jezus, pochodził z Nazareth; ukrzyżowano go później za jakowąś zbrodnię. Czy przypominasz sobie tego człowieka, Pontiuszu?
>
> Pontius Pilatus zmarszczył brwi i ręką pociągnął po czole jak człowiek, który usiłuje coś sobie przypomnieć. Po kilku chwilach milczenia szepnął:
>
> – Jezus, Jezus z Nazareth? Nie, nie przypominam sobie[5].

W ten sposób Anatole France w opowiadaniu *Prokurator Judei* (1902) przedstawia reakcję emerytowanego Piłata na pytanie, które zadaje mu gubernator Syrii. W jego pamięci zgasło echo tego procesu, który, jak już wspominaliśmy, przywołali w swoich pismach Józef Flawiusz i Tacyt – jednak w oczach wysokiego urzędnika cesarskiego był on nieistotny. Procesu, który – jak pisał angielski uczony Samuel G.F. Brandon (1907–1971) w swoim dziele *The Trial of Jesus of Nazareth* (1968) – stał się „najważniejszym

procesem w historii ludzkości. Żadne działanie prawne skierowane przeciwko komuś nie jest znane tak wielkiej liczbie osób. Wpływ procesu Jezusa na historię ludzkości jest niemożliwy do ocenienia".

1. Wśród drzew oliwnych Getsemani

Najsłynniejsze sprawy sądowe, takie jak proces Sokratesa w Atenach w 399 roku p.n.e. lub ten, w czasie którego Joanna d'Arc została wysłana na stos w 1431 roku, albo sprawa przed trybunałem inkwizycji wytoczona Galileuszowi w 1633 roku, bledną w porównaniu z dwiema pospiesznie przeprowadzonymi sesjami sądowymi: pierwszej na posiedzeniu najwyższej władzy żydowskiej, Sanhedrynu, i drugiej przed rzymskim prokuratorem reprezentującym autorytet cesarza – w wyniku których skazano na śmierć wędrownego galilejskiego kaznodzieję imieniem Jezus z Nazaretu około 30 roku n.e. To, co się wydarzyło w ciągu tych kilku godzin, radykalnie naznaczyło bieg dalszej historii. Każdego roku miliony ludzi na całym świecie wspominają te wydarzenia i przeżywają je w liturgii chrześcijańskiej z intensywnością podobną do tej, która płynie ze słów i muzyki słynnej *Pasji według św. Mateusza* Bacha: „Choć moje serce rozpływa się we łzach, / ponieważ Jezus opuszcza nas, / To Jego Testament mnie raduje: / Swoje Ciało i Krew, o Najdroższą, / oddaje w moje ręce. [...] / Oddam Ci moje serce, / Wejdź we mnie, mój Zbawicielu, / Ja się zanurzę w Tobie. / A jeśli świat jest za mały dla Ciebie, / Ach, wtedy Ty sam będziesz dla mnie więcej niż świat i niebo"[6].

Egzegeta Martin Kähler (1835–1912) stwierdził, że „w swej istocie Ewangelie są opowieścią o męce, śmierci i zmartwychwstaniu

Chrystusa poprzedzoną obszernym wprowadzeniem". I nie można wykluczyć, że jedna z protoewangelii głoszonych i być może nawet spisanych przed ukształtowaniem się czterech znanych nam Ewangelii była właśnie teologiczną opowieścią o ostatnich historycznych wydarzeniach z życia Jezusa. Jak już zwracaliśmy na to uwagę, nie mamy tu miejsca na badanie owych historii w ich pełnym wymiarze ani na próbę uchwycenia ich oddźwięku w Nowym Testamencie: Pascha Chrystusa jest rzeczywiście centralnym wydarzeniem chrześcijaństwa. Tutaj zadowolimy się wyborem kilku scen i kilku postaci. Zostawimy za sobą Ostatnią Wieczerzę Jezusa z Jego uczniami. Ofiarny dar Ciała i Krwi, czyli całego siebie, Chrystus najpierw celebruje pod znakami chleba i wina, a potem wypełnia w następujących po sobie aktach, począwszy od pełnej dramatu nocnej modlitwy wśród drzew oliwnych Getsemani.

Moment ten opisywany jest jako „agonia", czyli walka do utraty sił, i wyraża się w modlitwie Jezusa podkreślonej przede wszystkim przez Łukasza (22, 39–46), który uwypukla jej dramatyczny aspekt, wspominając o tym, że „Jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię" (22, 44). My chcielibyśmy przedstawić ją za pomocą tylko kilku spośród wielu tysięcy śladów, jakie pozostawiła w historii, słuchając w tle dzieła *Chrystus na Górze Oliwnej* (1803–1804), jedynego oratorium skomponowanego przez Beethovena, i mając przed oczami poruszające płótno Andrei Mantegni (1460) przechowywane w muzeum w Tours, z senną ociężałością uczniów na pierwszym planie i samotnym w pełnej napięcia modlitwie Chrystusem na skale. „Jezus będzie konał aż do skończenia świata; nie trzeba spać przez ten czas", napisał Pascal

w słynnych *Myślach*[7], tłumacząc w ten sposób uniwersalną zbawczą wartość męki i śmierci Chrystusa. Ten temat przewija się przez powieści Georges'a Bernanosa: *Pamiętnik wiejskiego proboszcza* (1936), którego bohater nazywa siebie „jeńcem Świętego Konania", i *Dialogi karmelitanek* (1949), przeniesione później na scenę operową przez Francisa Poulenca (1957).

Jak uczy nas aleksandryn *Le Mont des Oliviers* (Góra Oliwna, 1839) francuskiego poety Alfreda de Vigny, te nocne godziny są również symbolem udręki każdego człowieka, gdy wokół niego gęstnieje cisza Boga – pozornie „niemego, ślepego i głuchego na krzyk Jego stworzeń". Inny dziewiętnastowieczny francuski pisarz, Gérard de Nerval, powtórzy je również w sonecie *Le Christ aux oliviers* (Chrystus wśród drzew oliwnych, 1854): „Brakuje Boga na ołtarzu mojej ofiary [...]. Nie ma Boga! Boga już nie ma! A oni nadal śpią".

2. Judasz, jeden z Dwunastu, który miał Go wydać[8]

Tej nocy wśród drzew oliwnych Getsemani przechodzi Judasz, syn Szymona, znany jako Iskariota (ten przydomek być może pochodzi od „z Kariotu", wsi położonej na południu Palestyny, albo jest deformacją terminu *sicarius*, jakim określano buntowników przeciwko rzymskiemu okupantowi, albo też przytacza nadane mu później przezwisko „isz-karja", „człowiek kłamstwa", a może po prostu oznacza „farbiarz"). Pojawia się on już w Kafarnaum, po przemówieniu Jezusa o „chlebie życia", kiedy Chrystus mówi: „Czyż nie wybrałem was dwunastu? A jeden z was jest diabłem".

A Jan dodaje: „Mówił zaś o Judaszu, synu Szymona Iskarioty. Ten bowiem – jeden z Dwunastu – miał Go wydać" (6, 70–71). Widzimy go ponownie podczas wieczerzy w Betanii, w ostatnim tygodniu życia Jezusa, kiedy oburza się z powodu marnowania olejku nardowego wylanego na nogi Chrystusa przez Marię, siostrę Łazarza, co ewangelista komentuje, nazywając go złodziejem (J 12, 6). Również Mateusz (26, 14–16) powraca do tego wątku, kiedy ukazuje Judasza, jak zgadza się wydać Chrystusa arcykapłanom za sumę trzydziestu srebrnych monet, co – przynajmniej jeśli chodzi o kwotę – nawiązuje do sceny z pasterzem u proroka Zachariasza („I odważyli mi trzydzieści srebrników"; 11, 12).

Judasz siedzi przy stole z Jezusem w czasie Ostatniej Wieczerzy, kiedy „diabeł już nakłonił serce" Iskarioty, aby wydał swojego Nauczyciela, który w tym momencie ofiarowuje mu „kęs gościa", znak przyjaźni: „Po spożyciu kawałka [chleba] wstąpił w niego szatan", zauważa ponownie Jan (13, 2.27). W swoim opisie uczty w Wieczerniku Mateusz wkłada w usta Jezusa zapowiedź zdrady, na którą Judasz obłudnie reaguje: „Czyżbym ja, Rabbi?", zaś Jezus mu odpowiada: „Tak, ty!" (26, 20–25). Te słowa, powiedziane niemalże szeptem, spuszczają kurtynę na historię Judasza, ucznia Jezusa. Pojawia się on teraz ponownie w Getsemani, aby dać pocałunek Chrystusowi, co prawdopodobnie, ze względu na panujące ciemności, miało być znakiem rozpoznawczym dla tych, którzy przyszli aresztować Nazarejczyka. Ten pocałunek stał się obrazem zdrady (warto przypomnieć sobie tę scenę namalowaną przez Giot ta w kaplicy Scrovegnich w Padwie). „Judaszu, pocałunkiem wydajesz Syna Człowieczego?" (Łk 22, 48): te gorzkie słowa Jezusa Mateusz zastępuje suchym zwrotem *ef' ho párei*[9], „po

coś przyszedł?", ale towarzyszy im smutne *hetaîre*, „przyjacielu, towarzyszu" (26, 50). Tylko Mateusz odnotuje jednak tragedię tego człowieka: już kilka godzin później Judasz biegnie do swoich mocodawców, aby zwrócić im zapłatę za zdradę, która stała się dlań nie do zniesienia (27, 3–10).

Dramatyczny koniec jest już bliski. Mateusz zawiera go w jednym wersecie: „[Judasz] rzuciwszy srebrniki w stronę przybytku, oddalił się. A potem poszedł i powiesił się" (27, 5). Łukasz w Dziejach Apostolskich proponuje bardziej sensacyjną wersję tej śmierci, być może odwołując się do fragmentu z Biblii (Mdr 4, 19), gdzie przeznaczenie niegodziwych malowane jest w mocnych barwach: „[Judasz] spadłszy głową na dół, pękł na pół i wypłynęły wszystkie jego wnętrzności" (Dz 1, 18). Okrutna śmierć, niezależnie od tego, w jaki sposób nadeszła, służy jako przykład życia naznaczonego – być może – iluzją i rozczarowaniem spowodowanym przez fałszywy obraz Jezusa, w którym Judasz chciał widzieć politycznego mesjasza, a odkrył mistrza i nauczyciela wskazującego na zbyt wzniosły i odległy horyzont. Judasz pozostanie uniwersalnym symbolem zdrady, nawet jeśli mistyczka św. Katarzyna z Genui (1447–1510) twierdziła, że zobaczyła w widzeniu uśmiechniętego Chrystusa, który mówił do niej: „Gdybyś wiedziała, co zrobiłem dla Judasza...!", zaś ksiądz Primo Mazzolari w jednym ze swych słynnych kazań mówił o Judaszu jako o „umiłowanym przez Jezusa i naszym bracie".

I rzeczywiście, wokół postaci Judasza narosła przeogromna literatura, niekiedy nastawiona na odtworzenie jego niepokojącej historii, a często przy tym skłonna do poszukiwania czegoś na jego obronę lub szukająca uzasadnienia dla jego czynu. Przytoczmy

tylko powieść *Der Meister* (1952) urodzonego w Pradze i tworzącego po niemiecku pisarza Maxa Broda, który przekracza nihilizm swojego Judasza i koncentruje się na zbawczej mocy miłości i daru z siebie złożonego przez Chrystusa. Judasz pozostaje zatem odpowiedzialny za swój czyn, ale to właśnie w mrokach jego zdrady (a następnie nienawiści, przemocy i śmierci) objawia się płodność odkupienia i miłość Jezusa, który ofiaruje samego siebie. Teraz jednak w naszej zwięzłej opowieści o ostatnich godzinach Jezusa nadszedł czas, aby opuścić ogród Getsemani i wejść do pomieszczeń władzy religijnej i świeckiej, gdzie zapadnie decyzja o losie rabbiego z Nazaretu.

3. Jezus oskarżony przed Sanhedrynem

Na wstępie, sprzeciwiając się tradycyjnemu i żywemu przez wiele stuleci oskarżeniu „niewiernych Żydów" o „bogobójstwo", a także wszelkim formom antyjudaizmu, niestety wciąż żywego i atakującego, przywołujemy głos Soboru Watykańskiego II: „A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym" (*Nostra aetate*, nr 4).

Możemy tylko schematycznie zrekonstruować te wydarzenia. Podstawowym tekstem, od którego trzeba zacząć, są oczywiście relacje czterech Ewangelii, nie są one jednak ani kroniką sądową, ani zapisem dokumentów procesowych, ani też formą *dossier*. Ewangeliści nie oferują nam czystej historii, ale opowieść interpretowaną i oświetloną przez wiarę w chwalebnego

Chrystusa Paschalnego. Owszem, przedstawiają one historię wydarzeń, ale wybranych i opracowanych również z perspektywy potrzeb pierwotnego Kościoła, mającego problemy w relacjach zarówno z Rzymianami, jak i z judaizmem, od którego się odłączył. Nie dziwią więc w opisach ewangelistów pewne rozbieżności w szczegółach czy też przeróbki lub sceny nieobecne u innych autorów. Nie powinny też dziwić różnice w rekonstrukcjach, których współcześni uczeni dokonali, wychodząc od opowieści Marka (14, 53 – 15, 20), Mateusza (26, 57 – 27, 31), Łukasza (22, 63 – 23, 25) i Jana (18, 12 – 19, 16), podobnie jak inne stanowiska w kwestii przypisywania odpowiedzialności za skazanie Jezusa.

I tak według jednych główna odpowiedzialność spoczywa na władzach żydowskich, które po regularnym postępowaniu karnym przed najwyższym trybunałem, Sanhedrynem, i po wydaniu motywowanego religijnie wyroku, przekazały sprawę rzymskiemu gubernatorowi jedynie dlatego, że w okupowanej Palestynie tylko on mógł wydawać wyroki śmierci. W związku z tym żydowska ława sędziowska wprowadziła do uzasadnienia wyroku aspekt polityczny, tak aby wniosek o karę śmierci został zaakceptowany przez władzę rzymską. Jest to rekonstrukcja proponowana już od dawna przez znane studium na temat procesu Jezusa pióra niemieckiego badacza Josefa Blinzlera oraz angielskiego biblistę D.R. Catchpole'a, autora ciekawej pracy poświęconej badaniom procesu Jezusa prowadzonym w świecie żydowskim. Jak już zaznaczyliśmy, interpretacja ta nie ma nic wspólnego z tradycyjnym antysemityzmem niektórych środowisk chrześcijańskich i, zwłaszcza w przeszłości, nie może stanowić dla

niego uzasadnienia; dzisiejszy Izrael nie może być w ramach solidarności narodu odpowiedzialny za śmierć Jezusa.

Według innych główna odpowiedzialność za los Jezusa spoczywa na władzy rzymskiej, jedynej mającej wówczas kompetencje w zakresie kary głównej. Jedynie Sanhedryn mógł przeprowadzić proces i wydać wyrok, który jednak bezwzględnie wymagał zatwierdzenia gubernatora rzymskiego. Zarzuty sformułowane przez Sanhedryn przeciwko Jezusowi, po fazie wstępnej procesu, polegałyby prawdopodobnie na oskarżeniu Go o udział w zbrojnej bandzie (z zelotami, antyrzymskimi partyzantami) i wystąpienia przeciwko bezpieczeństwu państwa cesarskiego. Ta interpretacja wychodzi od przekonania, że przepowiadanie Jezusa miało głównie oddźwięk polityczny, a przynajmniej tak widział je Sanhedryn. Po raz pierwszy tezę tę przedstawił niemiecki biblista Hermann Samuel Reimarus w 1778 roku. W XIX wieku podjął ją rabin Ludwik Philipson, w 1908 roku ponownie przedstawił ją marksista Karl Kautsky, a w kolejnych latach pojawiła się ona w pracach egzegetów Roberta Eislera, Jaya Carmichaela i wspomnianego już Samuela G.F. Brandona. Pojawiła się również próba oczyszczenia Sanhedrynu dokonana przez żydowskiego uczonego Henry'ego Cohena, który argumentował, iż sąd żydowski w istocie podjął tytaniczny wysiłek, aby ocalić upartego Jezusa z rąk rzymskiej władzy, próbując zmusić Go do wycofania swoich niebezpiecznych mesjanistyczno-politycznych roszczeń.

Jezus, jak widzieliśmy, zostaje aresztowany nocą w ogrodzie zwanym Getsemani („tłocznia oliwna"), u podnóża Góry Oliwnej, i jest zaprowadzony pod eskortą przed byłego arcykapłana Annasza na wstępne nieformalne przesłuchanie. Niezwykła

władza Annasza (imię to jest hebrajskim zdrobnieniem imienia Jan), najwyższego kapłana od 6 do 15 roku n.e., da się w pełni zrozumieć dopiero wtedy, gdy weźmie się pod uwagę, iż ten człowiek zdołał wypromować po sobie na ten najwyższy szczebel w hierarchii w judaizmie pięciu swoich synów oraz zięcia Kajfasza, który rządził Sanhedrynem od 18 do 36 roku n.e., obejmując urząd po pierwszym synu Annasza. Z historycznego punktu widzenia trudności związane z ewangelicznymi danymi dotyczącymi tego etapu procesu Jezusa zaczynają się od przyprowadzenia oskarżonego przed Kajfasza na nocne posiedzenie Sanhedrynu. Otóż traktat o Sanhedrynie zawarty w Misznie, wielkim zbiorze tradycji rabinicznych, stwierdza, że procesy, w których oskarżonemu grozi kara główna, mogły być prowadzone tylko w ciągu dnia i w oficjalnej siedzibie Sanhedrynu, tak zwanej „sali z ociosanego kamienia", znajdującej się przy świątyni i być może odkrytej w czasie wykopalisk archeologicznych. A zatem nocne obrady byłyby nielegalne, a wyrok nieważny.

Grecki termin *sinedrion* – w hebrajskiej transkrypcji oddany jako Sanhedryn – oznacza „wspólne posiedzenie" i określa jedyny uznany przez władzę rzymską organ polityczno-religijny odpowiedzialny za autonomiczną administrację żydowską w granicach ściśle określonych i skodyfikowanych przez Rzym. Sanhedryn składał się z siedemdziesięciu członków oraz przewodniczącego, czyli urzędującego arcykapłana – którego zależność od rzymskiej władzy symbolicznie podkreślał fakt, iż jego uroczysty ceremonialny strój był przechowywany w twierdzy Antonia (siedzibie przedstawiciela cesarskiej władzy) – i był podzielony na trzy różne grupy.

Pierwszą z nich stanowił konsystorz emerytowanych arcykapłanów i pozostałych kapłanów wysokiej rangi: wśród nich wybierano „nadzorcę świątyni", dowodzącego strażą świątynną. Druga grupa składała się ze „starszych", czyli członków arystokracji świeckiej i ziemskiej, należących – podobnie jak kapłani – do konserwatywnej partii saduceuszów. Trzecią byli uczeni w Piśmie, to znaczy intelektualiści (teologowie i prawnicy) o pochodzeniu mieszczańskim i „postępowej" orientacji, i z tego powodu należący do faryzeizmu, najbardziej otwartej linii polityczno-religijnej, pomimo odwrotnego wrażenia, jakie można mieć po lekturze Ewangelii. Według relacji Mateusza i Marka aresztowany Jezus został wezwany przez faryzeuszy podczas nocnej sesji.

4. Proces przed trybunałem żydowskim

Czy ta nocna sesja Sanhedrynu, odbywająca się na dodatek w prywatnej rezydencji arcykapłana, nie była nielegalna? Odpowiedzi na to pytanie należy szukać nie tyle w tym, że władze żydowskie miały niewiele prawnych skrupułów co do osoby, która stała się dla nich zbyt niewygodna, ile raczej w Łukaszowej relacji z tych wydarzeń (22, 66–71). Trzeci ewangelista, być może bardziej od pozostałych uważny na historyczną sekwencję wydarzeń, umieszcza przesłuchanie Jezusa przed Sanhedrynem nie w nocy, ale o świcie („skoro dzień nastał"). Mateusz i Marek również odnotowują to poranne posiedzenie, ale uznają je tylko za formalne parafowanie nocnego spotkania. Żydowski proces przeciwko Jezusowi moglibyśmy więc zrekonstruować w ten

sposób: w noc aresztowania Jezus zostaje zaprowadzony do pałacu arcykapłanów Annasza i Kajfasza, gdzie jest poddany pierwszemu nieformalnemu przesłuchaniu. Następnego dnia o świcie śledztwo zostaje sformalizowane poprzez oficjalne przesłuchanie i wyrok.

Wyobraźmy sobie teraz salę Sanhedrynu i spróbujmy śledzić przebieg postępowania. Zaczynamy od przesłuchania świadków; przynajmniej dwóch zgodnie z normą biblijną. Zeznania dotyczą lekceważących w ich mniemaniu wypowiedzi Jezusa na temat świątyni, która była sercem duchowości żydowskiej: „Mogę zburzyć przybytek Boży i w ciągu trzech dni go odbudować" (Mt 26, 61; por. J 2, 20). Wiemy, że Jezus mówił wówczas o świątyni będącej symbolem nowego kultu, który chciał zapoczątkować w swoim chwalebnym ciele. Więzień sprzeciwia się tym oskarżeniom z zaskakującym milczeniem. Aby przesłuchanie przyjęło jednoznaczny kierunek, arcykapłan formułuje precyzyjne pytanie mesjańskie, na które Jezus odpowiada równie precyzyjnie.

Przytoczmy je w redakcji św. Marka: „«Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?». Jezus odpowiedział: «Ja jestem. A ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi»" (14, 61–62). Naturalnie, ewangeliści przekazali pytanie i odpowiedź, mając pełną świadomość tajemnicy osoby i misji Jezusa Chrystusa. Słowa Kajfasza miały na celu sprowokowanie Jezusa do prostej mesjańskiej deklaracji, trudnej, ale nie bluźnierczej, ponieważ Mesjasz w Izraelu był uważany za stworzenie ludzkie. Jezus natomiast odpowiada, łącząc ze sobą dwa teksty mesjańskie o różnym ciężarze gatunkowym i stosując je do siebie.

Pierwszy tekst pochodzi z Psalmu 110 (w. 1: „Wyrocznia Boga dla Pana mego: «Siądź po mojej prawicy»”) i mieści się w granicach oczekiwanego przez Izrael ziemskiego Mesjasza, pochodzącego z rodu Dawida. Jednak drugi tekst, zaczerpnięty z siódmego rozdziału Księgi Daniela, miał w judaizmie bardziej tajemniczą wartość, ponieważ przedstawiał odmiennego Mesjasza, „Syna Człowieczego”, który przybywa „na obłokach nieba”, co oznacza, że uczestniczy w samym życiu Boga (por. Dn 7, 13). Jezus w oczach Kajfasza nie tylko rości sobie prawo do tytułu mesjańskiego Dawida, ale również do tej tajemniczej boskiej jakości, łącząc je razem w swojej Osobie i w ten sposób sprawiając, że przewodniczący Sanhedrynu wybucha: „Słyszeliście bluźnierstwo!”. W rytualnym geście rozerwania szat na znak żałoby i głębokiego poruszenia w obliczu skandalu lub hańby Kajfasz wzywa do zatwierdzenia wyroku: „Jak wam się zdaje?”. Zgromadzeni zaś orzekają, że „winien jest śmierci!”.

5. W pretorium Piłata

W ten sposób otwiera się drugi akt tego brzemiennego w skutkach dnia. Jezus zostaje przeprowadzony do „pretorium” rzymskiego prokuratora. Topograficzne położenie tego pałacu jest od dawna przedmiotem kontrowersji archeologów. W ciągu roku prokuratorzy mieszkali w Cezarei Nadmorskiej, wspaniałym rzymskim mieście zbudowanym przez Heroda nad brzegiem Morza Śródziemnego. Tam, podczas wykopalisk w latach 1959–1964, odkryto głaz wapienny z napisem:

(Po)NTIUS PILATUS
(Praef)ECTUS IUDA(ae)E

Podobnie jak inni prokuratorzy „Poncjusz Piłat, prefekt Judei", przybywał do Jerozolimy z okazji żydowskich uroczystości z powodów reprezentacyjnych i po to, by pilnować porządku publicznego. Wówczas rezydował w twierdzy Antonia. Był to czteroskrzydłowy budynek z wieżami na każdym rogu, okalający wybrukowany dziedziniec. Jan pamięta ten szczegół: „Piłat [...] wyprowadził Jezusa na zewnątrz i zasiadł na trybunale, w miejscu zwanym Lithostrotos, po hebrajsku Gabbata" (19, 13). Jeśli Gabbata w języku aramejskim oznacza „wzniesienie, podwyższenie", to greckie Lithostrotos odnosi się do dziedzińca, „miejsca wybrukowanego kamieniami".

Na terenie dzisiejszego klasztoru Sióstr Syjońskich w Jerozolimie w latach pięćdziesiątych XX wieku odkryto wielką brukowaną posadzkę, pod którą rozciągał się rozbudowany system cystern, kanałów i zbiorników wodnych. Na jednej z płyt chodnikowych, które często były specjalnie żłobione, by ułatwić przejazd koni, wyryto tak zwaną „grę w króla": promienistą koronę z literą B (po grecku *basileus*, „król") oraz grupę prostokątów i znak skorpiona (symbol X Legionu Rzymskiego Fretensis). Podczas rzymskiego karnawału, tak zwanych Saturnaliów, losowo wybierano jednego więźnia i czyniono z niego króla szyderstw na cały tydzień, następnie wykonywano egzekucję. Z tej perspektywy można zrozumieć informacje z Ewangelii o torturach zadanych Jezusowi przez rzymskich żołnierzy: włożenie korony cierniowej,

purpurowego płaszcza, berła, oddawanie pokłonów i wygłaszane aklamacje.

Jednak dokładne ustalenie chronologiczne tego interesującego znaleziska z klasztoru Sióstr Syjońskich utrudnia fakt, że w 135 roku n.e. cesarz Hadrian postawił tu monumentalną bramę z trzema łukami, prowadzącą do wybudowanego przez władcę nowego miasta zwanego Aelia Capitolina. Bramę widać do dziś w przyklasztornym kościele i na zewnętrznej ulicy; mylnie nazywa się ją „łukiem Ecce Homo". Ponadto niektóre dalsze weryfikacje datują ten kompleks architektoniczny na okres późniejszy niż czasy Jezusa i Piłata. Większość uczonych jest przekonana, że rzymski gubernator mieszkał w pałacu Heroda, który znajdował się w luksusowej dzielnicy mieszkalnej położonej na zachodzie Jerozolimy, w pobliżu miejsca znanego obecnie jako Cytadela Dawida. Tutaj więc miałoby się wówczas odbyć rzymskie postępowanie sądowe przeciwko Jezusowi.

Zostawmy jednak na boku kwestię precyzyjnej identyfikacji topograficznej i prześledźmy proces Jezusa przed przedstawicielem cesarskiego Rzymu. Oskarżenie wysunięte przez Sanhedryn nabrało charakteru politycznego, aby mógł się nim zająć rzymski trybunał: „Stwierdziliśmy, że ten człowiek podburza nasz naród, że odwodzi od płacenia podatków Cezarowi i że siebie podaje za Mesjasza-Króla" (Łk 23, 2). Piłat, prokurator Judei w latach 26–36, przesłuchiwał oskarżonego z dystansem, uzyskując powściągliwe odpowiedzi („Ty [to] mówisz"[10]) lub milczenie. Świadomy tego, że ta sprawa ma drugie dno i pełna jest dwuznaczności oraz niuansów typowych dla tego niezwykle wrażliwego i drażliwego narodu, Piłat nie od razu składa podpis

pod żydowskim oskarżeniem, lecz wszczyna dodatkowe dochodzenie.

Z drugiej strony, a wiemy to od żydowskiego historyka Józefa Flawiusza, Piłat nie błyszczał taktem ani dyplomatycznymi umiejętnościami w relacjach z tak nieposkromionym i nieprzejednanym ludem. We wczesnych latach swojej administracji niemalże z przyjemnością prowokował Żydów. Kazał na przykład wprowadzić medaliony cesarza do świątyni na sztandarach legionów, wywołując gwałtowną reakcję wiernych, którzy uznali ten gest za świętokradztwo. Piłat zaś, po brutalnych represjach, został zmuszony do ustąpienia i wycofania insygniów. Ta sama sytuacja powtórzyła się ze „złotymi tarczami" noszącymi napis na cześć cesarza, również wywołując kolejne reakcje i represje.

Także Łukasz wspomina w swojej Ewangelii o jednym z brutalnych czynów Piłata: „Przyszyli jacyś ludzie i donieśli Mu o Galilejczykach, których krew Piłat zmieszał z krwią ich ofiar" (13, 1). Żydowski filozof z Aleksandrii, Filon, żyjący mniej więcej między 13 rokiem p.n.e. a 54 rokiem n.e., przedstawia Piłata jako „człowieka z natury nieugiętego i nie dość, że aroganckiego, to twardego, zdolnego jedynie do wymuszeń, przemocy, rabunku, brutalności, tortur, egzekucji bez procesu oraz przerażających i niczym niepowściąganych okrucieństw". Z typową dla siebie nieufnością wobec żydowskich poddanych i nie bez prowokacyjnego ducha Piłat próbuje skierować proces w niepożądanym dla Sanhedrynu kierunku. Łukasz (23, 6–12) informuje nas, że Piłat w ramach procedury sądowej przerzuca odpowiedzialność za los oskarżonego na Heroda Antypasa, syna

Heroda Wielkiego, pod którego jurysdykcją znajdowała się Galilea, region, w którym Jezus rozpoczął swoją „niebezpieczną" działalność.

Gdy to się nie udało, ucieka się do „przywileju paschalnego", o którym nie ma jednak mowy w żadnym dokumencie poza Ewangeliami: „A na każde święto namiestnik miał zwyczaj uwalniać jednego więźnia, którego chcieli. Trzymano zaś wtedy znacznego więźnia, imieniem Barabasz. [...] Spytał ich Piłat: «Którego chcecie, żebym wam uwolnił, Barabasza czy Jezusa zwanego Mesjaszem?»" (Mt 27, 15–17). Ciekawostką jest, że w niektórych starożytnych kodeksach zawierających teksty Ewangelii znajdujemy tu imię „Jezus Barabasz". Być może jest to wskazówka symboliczna, mająca podkreślić radykalność wyboru pomiędzy dwoma Jezusami: Jezusem z Nazaretu i rewolucyjnym zelotą Jezusem Barabaszem, „znacznym więźniem". Jednak nawet i ta próba się nie udaje i w obliczu zdecydowanego oporu władz żydowskich, które angażują mieszkańców Jerozolimy, ściągając niewielki tłum gapiów wołających o karę śmierci, Piłat się wycofuje.

6. Postać Piłata w Ewangelii i tradycji

W ewangelicznej relacji, którą pokrótce przedstawiliśmy, daje się zauważyć pewien akcent, który odzwierciedla trudne relacje pomiędzy pierwotnym Kościołem a judaizmem. W ten sposób rozpoczęła się prawdziwa tradycja, która znajdzie odzwierciedlenie również w późniejszych ewangeliach apokryficznych. Ewangeliczne stronice opowiadające o procesie

Jezusa malują nam w istocie przychylny portret Piłata. U Łukasza trzy razy mówi on do Żydów: „Nie znalazłem w nim nic zasługującego na śmierć". Z jednej strony mamy zaciętość kapłanów i tłumu: Mateusz posuwa się aż do wprowadzenia na scenę „całego ludu", który deklaruje swą całkowitą i oficjalną odpowiedzialność („krew jego na nas i na dzieci nasze"; 27, 25), z drugiej – Piłata uciekającego się do opisanej powyżej taktyki, a w relacjonowanej jedynie przez Jana scenie, która słusznie stanie się sławna, widzimy, jak namiestnik rozmawia z Jezusem o Jego „królestwie" i o „prawdzie". Jezus mówi w niej: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu. Rzekł do Niego Piłat: «Cóż to jest prawda?»" (18, 37–38).

Piłata z sympatią przedstawia zwłaszcza Mateusz, który przekazuje nam dwa fragmenty nieobecne u innych ewangelistów. Pierwszy z nich dotyczy żony prokuratora, którą późniejsza tradycja Kościołów wschodnich upamiętni imieniem Prokla (lub Prokula). „Nie miej nic do czynienia z tym Sprawiedliwym, bo dzisiaj we śnie wiele nacierpiałam się z jego powodu" (27, 19), mówi w przekazanej mu wiadomości kobieta, dołączając więc do sądu coś w rodzaju niebiańskiego objawienia. Drugi epizod znajdujemy pod koniec procesu, kiedy Piłat wykonuje gest, który później stanie się sławny, nawet jeśli jest obciążony konotacją obojętności: „Piłat, [...] wziął wodę i umył ręce wobec tłumu, mówiąc: «Nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz»" (27, 24). Gest ten jest typowo biblijny, nie rzymski, tak samo jak biblijny jest język, jakim posługuje się prokurator, dlatego istnieje podejrzenie, że Mateusz zamiast zdać nam relację z tamtych chwil, chciał raczej

przeciwstawić dobre usposobienie rzymskiego poganina i wrogość swoich rodaków.

Charakterystyczne, że starożytna sztuka chrześcijańska, ignorując niemal wszystkie inne sceny Pasji, skupiła uwagę na tym właśnie geście Piłata, który zostaje przedstawiony już między 330 a 340 rokiem na rzymskim sarkofagu „dwóch braci" oraz na bardziej od niego znanym sarkofagu Juniusa Bassusa z 359 roku. Jezus jest tam przedstawiony jako młodzieniec bez brody w towarzystwie dwóch strażników, stojący przed Piłatem, który odwraca od niego wzrok, podczas gdy sługa przygotowuje się do wylania wody do ablucji. Dopiero w VI wieku w Rawennie na mozaice w bazylice Sant'Apollinare Nuovo, katedrze arian wybudowanej na zlecenie cesarza Teodoryka, pojawią się sceny z obu procesów.

Wróćmy jednak do późniejszych tradycji chrześcijańskich, skłaniających się, jak powiedzieliśmy, do łagodzenia odpowiedzialności Piłata za skazanie Jezusa i podkreślania winy Żydów. Znaczące są przemówienia Piotra w Dziejach Apostolskich: „Mężowie izraelscy, słuchajcie tego, co mówię: Jezusa Nazarejczyka [...] przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście. [...] Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego ukrzyżowaliście, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem. [...] Wydaliście Go i zaparliście się Go przed Piłatem, gdy postanowił Go uwolnić. [...] Wyprosiliście ułaskawienie dla zabójcy" (2, 22–23.36; 3, 13–14).

Ta sama idea przewija się w apokryfach, jak na przykład w *Ewangelii Piotra*, która została określona „najstarszą niekanoniczną relacją o Męce Pańskiej", napisanej około 100 roku

i odnalezionej dopiero w 1887 roku w Górnym Egipcie w grobowcu pewnego mnicha. Tekst, który dotarł do nas, zaczyna się następująco: „nikt z Żydów nie umył rąk: ani Herod, ani nikt spośród Jego sędziów. A gdy nie chcieli umyć, powstał Piłat". Musimy jednak jeszcze raz powtórzyć, że taka interpretacja nie może w najmniejszym stopniu uzasadniać antysemickich teorii. Nie jest to osąd etniczny, a jedynie historyczny (ściśle dotyczący osób odpowiedzialnych, pochodzących zwłaszcza z wyższej hierarchii kapłańskiej) i teologiczny. Piotr we wspomnianej wyżej mowie z Dziejów Apostolskich mówi wyraźnie o „woli, postanowieniu i przewidzeniu Boga" (por. 2, 23).

Podążmy jeszcze przez chwilę za tym wątkiem „popularności" Piłata w obrębie starożytnych ewangelii apokryficznych, dziełach fikcyjnych, ale też naznaczonych śladem prawdy. Męczennik Justyn około 155 roku wspominał o istnieniu *Dziejów Piłata*, tekstu, który faktycznie dotarł do nas w języku greckim, koptyjskim i łacińskim pod nazwą *Ewangelii (lub Wspomnień) Nikodema*. Zawiera on sugestywny i folklorystyczny scenariusz procesu Jezusa. Oskarżenia rzucane przez Żydów przeciwko Jezusowi są dwojakiego rodzaju: Jego narodziny są nieczyste z powodu cudzołóstwa, łamie On prawa, zwłaszcza w odniesieniu do odpoczynku szabatowego.

Ale oddajmy głos starożytnemu narratorowi. „Piłat zawołał kursora i rzekł do niego: «Niech Jezus zostanie wprowadzony, ale z zachowaniem umiaru». Wyszedł więc kursor, poznał Go i oddał mu cześć, i rozciągnął na ziemi chustę, którą trzymał w swoim ręku. I rzekł: «Panie, przejdź przez to i wejdź, bo namiestnik Cię woła». [...] Wszedł więc Jezus, i na Jego wejście wygięły się szczyty

znaków, które trzymali chorążowie, i oddały cześć Jezusowi". Następnie pojawiają się świadkowie: są tam ślepi, sparaliżowani, garbaty, kobieta cierpiąca na upławy, uleczeni przez Jezusa oraz Nikodem. Ale żydowski opór jest nieubłagany, przeto „nakazał Piłat przyprowadzić Go przed trybunał, na którym zasiadał, i wydał wyrok przeciw Jezusowi: «Lud twój uznał Cię królem. Dlatego nakazuję Cię najpierw ubiczować wedle ustanowień dawnych książąt». Następnie kazał podnieść Go na krzyż na miejscu, gdzie został zaaresztowany, a z nim dwóch łotrów, których imiona brzmią Dyzma i Gestas"[11].

Obok *Akt Piłata* w środowisku chrześcijańskim pojawia się wiele innych pism, które niemal zawsze są przychylne prokuratorowi. W ten sposób dotarła do nas apokryficzna korespondencja Piłata z cesarzami Tyberiuszem i Klaudiuszem wraz z ich odpowiedziami; wymyślono także list Piłata do Heroda, a nawet zredagowano *Wydanie* (*Paradosis*) *Piłata*, czyli hipotetyczny przekaz o jego dalszych losach. Należy jednak pamiętać, że również w późniejszej tradycji pogańskiej przewartościowano ocenę postaci gubernatora. Chrześcijański historyk Euzebiusz z Cezarei skarżył się, że cesarz prześladowca Maksymin w 311 roku kazał rozdawać w szkołach fałszywe *Wspomnienia Piłata* „pełne bezbożności wobec Chrystusa" i polecił dzieciom uczyć się ich na pamięć, aby podżegać ich do nienawiści wobec chrześcijaństwa. Ewangelie apokryficzne będą się jednak lubować przede wszystkim w śmierci Piłata, przejawiając niekiedy makabryczny gust. Najczęściej opisywaną formą jego śmierci jest ścięcie z rozkazu Tyberiusza. Ale to Chrystus przyjmie prokuratora i jego żonę w niebie. Nie na darmo

Kościół etiopski czci Piłata jako świętego i umieszcza jego święto w swoim kalendarzu liturgicznym.

Bardziej przypadkowa jest śmierć Piłata według wspomnianej już *Paradosis*[12], która umieszcza ją podczas polowania z cesarzem Tyberiuszem. „Pewnego dnia wyszedł król, aby polować na sarnę, a ona zatrzymała się przed wejściem do jaskini. I zdarzyło się, że Piłat zginął z ręki cesarza: aby wypełniło się to, co miało się stać. Wyjrzał Piłat, aby zobaczyć króla, a łania stała wprost przed nim. A cesarz strzelił z łuku, aby zabić łanię, ale strzała przeszła przez wejście do jaskini i zabiła Piłata”[13].

Tragiczniejszy jest koniec Piłata opowiedziany przez inny apokryficzny tekst (bardziej negatywnie nastawiony wobec prokuratora), który zyskał popularność w średniowieczu. Piłat zginął śmiercią samobójczą w Rzymie, rzucając się na cenny sztylet, który ze sobą nosił. Wrzucone z obciążnikiem do Tybru zwłoki musiały zostać wyłowione, ponieważ przyciągały wszelkie złe duchy i czyniły niebezpieczną żeglugę po rzece. Przeniesione do Vienne we Francji i utopione w Rodanie, z tego samego powodu musiały zostać wyłowione i pochowane w Lozannie. Ale nawet tutaj, nawiedzone przez demony, ciało musiało być ekshumowane i wrzucone do naturalnej studni w wysokich górach.

Naturalnie, tak decydująca postać w opowieści o niezwykłych skutkach, jak historia Jezusa z Nazaretu, nie mogła nie poruszyć tradycji literackiej. Ogromna liczba tekstów czyni z Piłata, podobnie jak z Judasza, postać o tysiącu oblicz, symbol sceptycznej i obojętnej władzy („Cóż to jest prawda?”). Jako przykład podajmy tylko jedno ze wspaniałych dzieł literackich, mianowicie powieść *Mistrz i Małgorzata* Michaiła Bułhakowa (poprawianą nieustannie

przez autora aż do śmierci w 1940 roku i opublikowaną pośmiertnie w roku 1966). Piłat jest w niej ukazany jako złożona postać, dręczona na duszy i prześladowana na ciele przez migrenę, zbity z tropu podczas spotkania z Mistrzem, który przedstawia mu radykalnie inny system wartości. Pod koniec powieści czytelnik ponownie spotyka Piłata, wpatrującego się w księżyc i kontemplującego skorupy dzbana, w którym tamtego fatalnego dnia umył ręce.

7. Jezus torturowany i wyszydzony

„Ludzie zgotowali takie okropności i potworności, że ja sam, Bóg, byłem nimi przerażony. Nie mogłem wręcz tego znieść. Musiałem stracić cierpliwość, a przecież jestem cierpliwy, bo jestem wieczny. Ale nie mogłem się powstrzymać. To było silniejsze ode mnie. Ja też mam twarz gniewu". Słowa gorzkiego monologu, które francuski pisarz Charles Péguy włożył w usta Boga w poemacie *Misterium świętych niewiniątek* (1912), wydają się równie trafne w obliczu męki Chrystusa, która sama w sobie jest podsumowaniem długiego historycznego szlaku pełnego krwi, przemocy, nienawiści i bólu. Jednak Jezus konsekwentnie realizuje swoje przykazanie miłości nawet wobec nieprzyjaciół (Mt 5, 43–47), co było widać już podczas Jego aresztowania w Getsemani. Rzeczywiście, już w orszaku towarzyszącym Judaszowi – Jan mówi o kohorcie rzymskich żołnierzy i strażników od arcykapłanów i faryzeuszy „z latarniami, pochodniami i bronią" (18, 3) – dostrzegamy narzędzia przemocy, „miecze i kije": „Podeszli, rzucili się na Jezusa i pochwycili Go" (Mt 26, 50). I właśnie w tym

momencie Jezus, mając związane ręce, wygłosił wspaniałą lekcję przeciwko pokusie sięgania do przemocy, która może dotknąć wszystkich, nawet uczniów.

Jeden z uczniów Jezusa (według ewangelisty Jana był to Piotr) po wyciągnięciu miecza miał obciąć prawe ucho sługi arcykapłana o imieniu Malchos („jego król"; imię podaje nam czwarta Ewangelia). Chrystus po raz kolejny zastosował prawo niesięgania do przemocy, wypowiadając lapidarne zdanie: „Włóż miecz na swoje miejsce, bo wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną" (Mt 26, 52). W Jego umyśle pobrzmiewa ostrzeżenie z Księgi Rodzaju: „Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga" (9, 6). W umysłach apostołów zabrzmiały być może inne słowa wypowiedziane przez Mistrza na Górze Błogosławieństw: „Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu; lecz jeśli cię ktoś uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!" (Mt 5, 39). Piotr nauczy się tej lekcji znacznie później, kiedy napisze w swoim Pierwszym Liście: „Nie oddawajcie złem za zło ani złorzeczeniem za złorzeczenie! Przeciwnie zaś, błogosławcie!" (3, 9), jak Chrystus, który „gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył, gdy cierpiał, nie groził..." (2, 23).

Wspominaliśmy wcześniej proces sądowy, którego ofiarą padł Jezus, najpierw przed władzą żydowską, a następnie rzymską. Teraz chcemy podkreślić przemoc, która miała miejsce nawet w tych pozornie bezstronnych i wzniosłych przybytkach. Po tym, jak Jezus odpowiada na pytanie arcykapłana: „Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?", po teatralnej i „oficjalnej" reakcji samego sędziego, który zgodnie z rytuałem rozerwał swoje szaty na znak

żałoby i protestu przeciwko słowom Jezusa uznanym za bluźniercze, dano tłumowi wolną rękę do torturowania skazańca. „Wówczas zaczęli pluć Mu w twarz i bić Go pięściami, a inni policzkowali Go i szydzili: «Prorokuj nam, Mesjaszu, kto cię uderzył?»" (Mt 26, 67–68).

Charakterystyczne, że w Ewangeliach tylko w tym miejscu, w sarkastycznych ustach oprawców, po raz ostatni rozbrzmiewa tytuł „Mesjasz" w formie greckiego wołacza *Christé*. Ta inwokacja, która w kulcie chrześcijańskim będzie powtarzana każdego dnia przez wieki, tutaj jest wypowiadana w sposób bluźnierczy. Jan, który w swojej opowieści o Męce Pańskiej przedstawia nieopisane przez nikogo szczegóły, relacjonuje jeszcze inny epizod, jaki wydarzył się podczas przesłuchania przed żydowskim trybunałem, który mówi sam za siebie. Gdy Jezus dał swą odpowiedź, „jeden ze sług stojących obok spoliczkował [Go], mówiąc: «Tak odpowiadasz arcykapłanowi?». Odrzekł mu Jezus: «Jeżeli źle powiedziałem, udowodnij, co było złego. A jeżeli dobrze, to dlaczego Mnie bijesz?»" (18, 22–23).

Po przesłuchaniu w pałacu zabójcy Jana Chrzciciela, króla Heroda Antypasa (Łk 23, 8–12), które zakończyło się kolejnym upokorzeniem Jezusa („Wzgardził Nim Herod wraz ze swoją strażą; na pośmiewisko kazał Go ubrać w lśniący płaszcz i odesłał do Piłata"), rozpoczął się rzymski proces Chrystusa przed prokuratorem Poncjuszem Piłatem. Przyszedł tam zakuty w łańcuchy, o świcie, zaraz po pianiu koguta, które ze strachem i wstydem usłyszał również Piotr. Podczas posiedzenia sądowego, w czasie konfrontacji Jezusa z Barabaszem, dokonał się jeszcze inny rodzaj przemocy, do jakiej skory jest dający sobą manipulować

tłum, gotowy bez wstydu zmienić postawę od „Hosanna!" do „Ukrzyżuj!". W ten sposób kończy się rzymski proces Jezusa, zaś przed pretorium w okrzykach tłumu rozbrzmiewa straszliwe słowo „krew": „Krew jego na nas i na nasze dzieci!" (27, 25). W tym czasie w pałacu dokonują się kolejne akty przemocy, której poddawany jest Jezus, będące rodzajem wstępu do najokrutniejszej przemocy – krzyża. Jezus zostaje przekazany rzymskim żołnierzom na biczowanie. Była to kara praktykowana przez wszystkie ludy starożytne. Znał ją również biblijny Izrael, o czym świadczy rozdział 25 Księgi Powtórzonego Prawa: „O ile winowajca zasłuży na karę chłosty, sędzia każe go położyć na ziemi i w jego obecności wymierzą mu chłostę w liczbie odpowiadającej przewinieniu. Otrzyma nie więcej niż czterdzieści uderzeń" (w. 2–3), aby uniknąć urazu i trwałego kalectwa. W późnym judaizmie, jak wspomina Paweł w swojej autobiografii z Drugiego Listu do Koryntian (11, 24), zatrzymywano się na trzydziestym dziewiątym uderzeniu, aby nie naruszyć przykazania jednym więcej nieumyślnie zadanym ciosem. Rzymianie do chłosty nie używali prostego bicza, jak Żydzi, ale *flagrum* złożonego z grubych sznurów zakończonych kawałkami kości lub metalu, które okrutnie wrzynały się w ciało ofiary. Czasami używano do chłosty *flagellum*, bicza lżejszego, ale także pozostawiającego okrutne rany, dlatego też obywatele rzymscy nie mogli być poddawani takiej karze, co potwierdza również Paweł (Dz 22, 25).

Teraz Jezus jest w rękach rzymskich żołnierzy, często najemnych, znanych z nieustępliwości, z jaką poddawali sobie terytoria ogromnego imperium. Policje różnych reżimów, armie, siły represyjne wszech czasów znajdują swoje odbicie w scenie, która

otwiera się przed czytelnikiem ewangelicznego opowiadania: „Żołnierze namiestnika zabrali Jezusa ze sobą do pretorium i zgromadzili koło Niego całą kohortę. Rozebrali Go z szat i narzucili na Niego płaszcz szkarłatny. Uplótłszy wieniec z ciernia, włożyli Mu na głowę, a do prawej ręki dali Mu trzcinę. Potem przyklękali przed Nim i szydzili z Niego, mówiąc: «Witaj, Królu żydowski!». Przy tym pluli na Niego, brali trzcinę i bili Go po głowie. A gdy Go wyszydzili, zdjęli z Niego płaszcz, włożyli na niego własne Jego szaty i odprowadzili Go na ukrzyżowanie" (Mt 27, 27–31).

Żołnierze prawdopodobnie wprowadzają Jezusa na dziedziniec pretorium, który – jak powiedzieliśmy – według części uczonych był umiejscowiony w tak zwanej twierdzy Antonia, wzniesionej w 37 roku p.n.e. w pobliżu świątyni przez Heroda Wielkiego na cześć Antoniusza, rzymskiego triumwira. Albo też, jak twierdzą inni badacze, chodziło o dziedziniec pałacu Heroda, znajdującego się w zachodniej części świętego miasta. Wokół uwięzionego Jezusa, który zapewne cieszył się pewną sławą z racji cudownych uzdrowień i polemik z władzą żydowską, zbiera się cała rzymska kohorta stacjonująca w pretorium, aby cieszyć się widowiskiem torturowania więźnia. Według wspomnianego już Józefa Flawiusza kohorta liczyła od sześciuset do tysiąca ludzi, stanowiąc dziesiątą część legionu, ale w naszym przypadku może to być tylko wskazanie syntetyczne i rodzajowe.

Tak zaczyna się dramatyczna farsa. Jezus, na znak wyśmiania, zostaje ubrany i ozdobiony atrybutami zależnego od Rzymu wasalnego władcy: purpurową szatą i złotą koroną. Tyle że w przypadku Chrystusa purpurę zastępuje prawdopodobnie

sagum, prostokątny płaszcz z surowej wełny lub czerwonego filcu noszony przez rzymskich żołnierzy. Korona nie jest wykonana z lekkich pozłacanych liści lauru, ale z plecionych gałązek ciernistego krzewu. Gest sarkastycznego hołdu przypomina *Ave Cezar*, „adoracja" – tę, która należy się cesarzowi, zaś trzcina bagienna (w języku greckim *kálamos*) zastępuje berło. Wkrótce zabawa zwyrodnialców zamieni się w tortury z pluciem, biciem, zadawaniem ran. Badacze uważają, że ten rodzaj kpiny odpowiada starożytnemu zwyczajowi związanemu ze świętowaniem Saturnaliów, o których już wspominaliśmy. Ciekawostką jest, że wspomniany już przez nas Filon pisze o „inscenizacji" przygotowanej przez mieszkańców Aleksandrii z niejakim Karabą w roli głównej, szaleńcem, na którego nałożono wieniec z kwiatów, kazano mu nosić matę niczym królewską pelerynę i dano trzcinę papirusową: powiedziono go na plac, wszyscy kłaniali się przed nim, nazywając go *márin*, czyli „pan", a jego samego otaczała szydercza straż przyboczna.

Obraz Jezusa wyśmiewanego stał się tematem licznych fresków, płócien, rzeźb, a nawet scenariuszy filmowych. Był również podejmowany w apokryficznych ewangeliach z małymi modyfikacjami, takimi jak ironiczny Chrystus „sędzia" na kurulnym krześle rzymskiego prokuratora. Mówi o tym wspomniany już starożytny apokryf, *Ewangelia Piotra*: „Ci zaś wzięli Pana, popychali Go biegnąc i mówili: «Powleczemy Syna Bożego, gdyż mamy Go w naszej mocy». I przyoblekli Go w purpurę, i posadzili Go na tronie sądowym, mówiąc: «Sądź sprawiedliwie, królu Izraela». A ktoś z nich, wziąwszy wieniec z cierni, włożył go na głowę Pana. A jedni z będących tam pluli Mu

w twarz, drudzy policzkowali Go; inni jeszcze kłuli Go trzciną, a niektórzy biczowali Go, mówiąc: «Taką czcią uczcijmy Syna Bożego»" (3, 6–9)[14].

8. Ku Golgocie

Gdy zakończyły się tortury, Jezus zostaje na powrót ubrany we własne szaty i wysłany na Golgotę. Tradycja chrześcijańska, swobodnie łącząc elementy biblijne i apokryficzne, towarzyszyła Jego drodze, tworząc słynne nabożeństwo Drogi Krzyżowej ze stacjami, dziś czternastoma, choć ich liczba na przestrzeni wieków była różna. W 1490 roku niemiecki pielgrzym M. Ketzel wyliczał aż siedem upadków Jezusa i tyleż odpowiadających im przystanków modlitewnych wzdłuż drogi, która od XII wieku po dziś dzień nosi nazwę *Via Dolorosa* również w oficjalnym nazewnictwie Jerozolimy. Upadki, spotkanie z Maryją, Weroniką i inne szczegóły rozkwitają dzięki pobożności ludowej, podczas gdy Ewangelia Łukasza przypomina jedynie spotkanie z kobietami – być może należącymi do swego rodzaju „bractwa dobrej śmierci" towarzyszącego skazanym – z którymi Jezus prowadzi krótką rozmowę (23, 27–31). W Ewangeliach mamy też wzmiankę o kolejnym akcie przemocy – popełnionym podczas drogi przeciwko innej osobie, zwykłemu przechodniowi. Po opuszczeniu murów Jerozolimy żołnierze, być może obawiając się, że Jezus nie przeżyje tej męki, przymusili „niejakiego Szymona z Cyreny, ojca Aleksandra i Rufusa, który idąc z pola, [tamtędy] przechodził, [...] żeby niósł Jego krzyż" (Mk 15, 21).

Chodzi tu o akt niesprawiedliwości, nadużycie władzy, które w greckich ewangeliach opisywane jest za pomocą czasownika *angaréuô*. To słowo pochodzenia perskiego odnosi się do przymusowej pracy bez wynagrodzenia. Szymon (przy tej okazji Marek podaje również imiona jego synów, Aleksandra i Rufusa, którzy później stali się chrześcijanami) zmuszony jest nieść poprzeczną belkę krzyża, tak zwane *patibulum*; pionowy słup krzyża był już wkopany w ziemię Golgoty.

Późnochrześcijańska tradycja doda do tego wszystkiego antysemicką legendę, która będzie przedstawiać jeszcze jeden akt przemocy skierowany wobec Jezusa podczas Jego drogi krzyżowej. Jest to historia o wędrownym Żydzie, która zdobyła popularność w Europie Środkowej w XVI wieku i została spisana w roku 1602 jako *Krótka opowieść o Żydzie imieniem Aswerus*[15].

Miał to być jerozolimski szewc, który stanął w drzwiach swojego warsztatu, aby zobaczyć przejście Jezusa na egzekucję. Wycieńczony Chrystus opiera się przez chwilę o mur domu Aswerusa. Ten krzyczy do Niego: „Odejdź stąd i idź tam, gdzie słusznie cię prowadzą". Jezus mu odpowiada: „Idę, jak jest napisane, i będę miał pokój, ale ty będziesz musiał chodzić na zawsze". Tego dnia życie Aswerusa zostaje wstrząśnięte w posadach: stanie się wiecznym tułaczem, pozbawionym nawet tego kresu, jakim jest śmierć, zmuszony do błagania o zakończenie tej absurdalnej wędrówki po drogach świata.

Powstało wiele artystycznych przedstawień drogi Jezusa na miejsce Jego kaźni. Chcielibyśmy tu przywołać tylko jedną wzruszającą scenę, w której Chrystus niesie krzyż, zmagając się ze śniegiem, a za Nim idzie Maryja, Jan i Maria Magdalena. Obraz ten

przedstawił rosyjski reżyser Andriej Tarkowski w filmie *Andriej Rublow* (1966), podkreślając udział rosyjskich chłopów w męce Zbawiciela.

Jezus wszedł na Kalwarię. Jak zobaczymy, badając ostatnie słowa Chrystusa na krzyżu, żołnierze dają Mu pić wino zmieszane z żółcią (lub z mirrą, jak mówi Marek), znieczulający i oszałamiający napój, którego przyjęcia Jezus odmawia, chcąc być może w pełni świadomie iść na śmierć. Kiedy zawiśnie na krzyżu, dręczony suchością rozpalonego gardła, zgodzi się skosztować odrobiny octu z gąbki umieszczonej na trzcinie. Rzymscy żołnierze, podobnie jak żniwiarze, gasili pragnienie niskiej jakości winem zmieszanym z wodą, w smaku podobnym do octu. O tym będziemy mieli okazję opowiedzieć szerzej przy okazji komentarza do piątego słowa Chrystusa ukrzyżowanego: „Pragnę" (J 19, 28). Teraz jednak zbliża się ostatnia godzina ziemskiego życia Chrystusa. Wisi na krzyżu od „trzeciej godziny", czyli dziewiątej rano (Mk 15, 25), a całej serii aktów przemocy towarzyszy straszliwa męka ukrzyżowania i śmierci przez uduszenie.

Zgodnie z rzymskim zwyczajem, potwierdzonym późniejszym rozporządzeniem cesarza Hadriana, ubiór skazańca mógł zostać podzielony między żołnierzy, i to właśnie stało się z szatami Jezusa, w szczególności – jak zauważa Jan (19, 23) – z Jego tuniką, która „nie była szyta, ale cała tkana od góry do dołu", dlatego rzucili o nią losy. Widowisko egzekucji przyciąga gapiów, którzy zabawiają się rzucaniem obelg na skazańca. Oto relacja Mateusza: „Ci zaś, którzy przechodzili obok, przeklinali Go i potrząsali głowami, mówiąc: «Ty, który burzysz przybytek i w trzy dni go odbudowujesz, wybaw sam siebie; jeśli jesteś Synem Bożym, zejdź

z krzyża!». Podobnie arcykapłani wraz z uczonymi w Piśmie i starszymi, szydząc, powtarzali: «Innych wybawiał, siebie nie może wybawić. Jest królem Izraela: niechże teraz zejdzie z krzyża, a uwierzymy w Niego. *Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje*. Przecież powiedział: 'Jestem Synem Bożym'». Tak samo lżyli Go i złoczyńcy, którzy byli z Nim ukrzyżowani" (27, 39–44).

Ta scena nie wymaga komentarza. Możemy co najwyżej przywołać refleksję, którą podsuwa nam w związku z nią Dostojewski: „Nie zszedłeś z krzyża, gdy wołano: «Zejdź z krzyża, a uwierzymy, żeś to Ty». Nie zszedłeś, ponieważ nie chciałeś zniewolić człowieka cudem i pragnąłeś wiary wolnej, a nie wiary dzięki cudowi"[16]. Jednakże, jak zobaczymy, najwyższym cierpieniem Chrystusa będzie milczenie Ojca. Tutaj, w śmierci, jawi się nam jako nasz brat, uczestnicząc w naszych ograniczeniach, w kresie śmiertelnych i samotnych istot.

W filmie Ingmara Bergmana *Goście Wieczerzy Pańskiej* (1962) prosty zakrystian przywołuje ów moment samotności Chrystusa w rozmowie z protestanckim pastorem przeżywającym kryzys wiary: „Proszę pomyśleć o Getsemani, pastorze! Tam wszyscy uczniowie zasnęli, nic nie rozumieli, a On został sam. Nawet na krzyżu. To musiało być ogromne cierpienie: zrozumieć, że nikt nic nie zrozumiał. I to nie było jeszcze najgorsze, pastorze. Kiedy Chrystus został przybity do krzyża i pozostał tam, dręczony przez cierpienie, zawołał: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił». Chwilę przed śmiercią Chrystusa zdjęła wielka wątpliwość. To musiało być najokrutniejsze ze wszystkich cierpień, chodzi mi o milczenie Boga".

Dotarliśmy już na skalisty szczyt Golgoty, nad którym góruje obecnie masywna bazylika Grobu Bożego. Zakończymy tę naszą schematyczną rekonstrukcję wcześniejszych wydarzeń, która prowadzi nas do męki Chrystusa, do tych kilku godzin bezpośrednio poprzedzających Jego śmierć. Na tle słońca zachodzącego nad Jerozolimą daje się zauważyć krzyż z wiszącym skazańcem w agonii. Na pionowej belce przytwierdzono tabliczkę lub zwój z „napisem" (*epigraphê*, jak definiują ją Marek i Mateusz), z *títlos*, „obwieszczeniem", po łacinie *titulus*, jak u Jana, który używa technicznego terminu. Jest to *notitia criminis*: jej publiczna ekspozycja miała za zadanie służyć jako ostrzeżenie dla tych, którzy chcieliby zbuntować się przeciwko rzymskiej władzy. Być może ten znak towarzyszył gorzkiej drodze Jezusa na Kalwarię, trzymany przez żołnierza lub zawieszony na szyi skazańca. Talmud wspomina, że posłaniec publicznie ogłosił zbrodnię Jezusa (*Sanhedrin* 43a). Treść jest zasadniczo jednolita u wszystkich ewangelistów:

Marek (15, 26): „Król żydowski".

Mateusz (27, 37): „To jest Jezus, Król żydowski".

Łukasz (23, 38): „To jest Król żydowski".

Jan (19, 19): „Jezus Nazarejczyk, Król żydowski".

Formuła Jana jest najszersza i najbardziej uroczysta, i została przejęta przez sztukę kolejnych wieków w akronimie INRI (*Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*). Ewangelista zauważa również, że napis był w trzech językach: po hebrajsku, czyli w języku lokalnym, po grecku, ówcześnie języku uniwersalnym, oraz po łacinie, cesarskim języku urzędowym (19, 20). Sam ewangelista donosi

o sprzeciwie żydowskich kapłanów, którzy żądali uściślenia – nie: „Król żydowski", ale „On powiedział: «Jestem Królem żydowskim»". Szorstka i krótka odpowiedź Piłata stała się przysłowiowa w łacińskim przekładzie św. Hieronima: *Quod scripsi, scripsi* (19, 21–22). W końcu to właśnie czwarty ewangelista zwrócił uwagę na dialog między prokuratorem a Jezusem na temat królowania:

> Wtedy powtórnie wszedł Piłat do pretorium, a przywoławszy Jezusa, rzekł do Niego: „Czy Ty jesteś Królem żydowskim?". Jezus odpowiedział: „Czy to mówisz od siebie, czy też inni powiedzieli ci o Mnie?". Piłat odparł: „Czy ja jestem Żydem? Naród Twój i arcykapłani wydali mi Ciebie. Co uczyniłeś?". Odpowiedział Jezus: „Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd". Piłat zatem powiedział do Niego: „A więc jesteś królem?". Odpowiedział Jezus: „Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu".

Starożytna tradycja mówi, że w bazylice św. Krzyża Jerozolimskiego w Rzymie przechowywany jest *titulus* krzyża Jezusowego. Jednak mimo prób potwierdzenia jego autentyczności, podjętych zwłaszcza przez badaczkę Marię Luisę Rigato, dokument ten wydaje się nie być autentyczny. Pewne zaś jest to, że wspomnienie oficjalnego poświadczenia *causa poenae* Jezusa jest odczytywane przez Ewangelie jako paradoksalna prawda, która w trzech językach ogłaszana jest całemu światu: Chrystus jest królem, ale nie ziemskiego kraju, lecz wiecznego królestwa sprawiedliwości i prawdy. Ale nadszedł już czas, aby wysłuchać ostatnich słów Ukrzyżowanego. To główne zadanie, jakie sobie postawiliśmy w tej refleksji.

II. „Ojcze, przebacz im”

Jezus zaś mówił:
„Ojcze, przebacz im,
bo nie wiedzą, co czynią”.
πάτερ, ἄφες αὐτοῖς,
οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.
(Łk 23, 34)

Siedem słów Jezusa ukrzyżowanego otwiera się wezwaniem *Páter* skierowanym do Ojca Niebieskiego i – jak zobaczymy w ostatnim z Jego słów na krzyżu – również zakończy się wołaniem *Páter*, gdy umierając, powierzy swego ducha temu samemu Ojcu, który posłał Go na świat (Łk 23, 46). Łukasz umieszcza więc śmierć Syna wewnątrz dialogu z Ojcem, w tej najintymniejszej relacji, którą wyraża aramejskie *abbà*, bo to ono najprawdopodobniej zostało oddane w Ewangelii greckim wołaczem *Páter*. Jak wiadomo, *abbà* był terminem stosowanym na określenie rodzinnej bliskości między rodzicem a jego synem. To wezwanie skierowane do Ojca wspomina już wcześniej Ewangelia

Marka: gdy Jezus samotnie modlący się wśród śpiących uczniów w Getsemani widzi czekający Go koszmar śmierci: „*Abbà*, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe: zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]” (Mk 14, 36).

1. Prośba o przebaczenie, nie o pomstę

Ostatnie godziny ziemskiego życia Chrystusa są dramatyczne i pełne rozpaczy, nie niszczą jednak Jego więzi z Bogiem Ojcem. To Jemu Jezus powierza najwyższy akt miłości, jakim jest przebaczenie tym, którzy Go krzyżują, torturują i poniżają. Tę prośbę Jezusa z krzyża zawsze interpretowano jako modlitwę wstawiennictwa. W czasie publicznej posługi Chrystus często odpuszczał ludziom grzechy, ściągając na siebie ostrą krytykę uczonych teologów swoich czasów (dobrym przykładem jest uzdrowienie paralityka; por. Mk 2, 1–12). Teraz przeżywa najbardziej autentyczne i radykalne doświadczenie bycia człowiekiem, biorąc na siebie ból, samotność i śmierć, które są najbardziej specyficznymi cechami stworzeń, ich wspólnym Adamowym dowodem tożsamości. Jest więc po naszej stronie, idzie z nami ramię w ramię.

Co więcej, jeśli trzymamy się Pawła, Bóg „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu” (2 Kor 5, 21). W tym szczytowym momencie ofiary Chrystus staje się naszym bratem także w grzechu, ponieważ Ojciec zrzucił na Niego całą winę świata. To dlatego czyni siebie głosem ludzkości, do której należy,

aby błagać o Boże przebaczenie. Nie przestaje być Synem, ale – jak sugeruje Apostoł – „ogołocił samego siebie [...] uniżył samego siebie" (Flp 2, 7–8) i niosąc ciężar powszechnego grzechu, zwraca się do Boga Zbawiciela. W tym ogromnym nagromadzeniu zła mieści się też nieprawość Jego prześladowców i morderców. Jest ona jednym z wierzchołków grzechu, jest ślepotą, która nie odczuwa drżenia serca, sumieniem, które ignoruje własny wstyd, zasłaniając go obojętnością lub kłamstwem, unikając świadomego dociekania, które rodzi nawrócenie.

Dlatego Chrystus, choć doświadcza w całej pełni ciężaru bycia człowiekiem, przyjmując na siebie wszystkie ludzkie cechy, nie przeklina, nie osądza i nawet nie przebacza, ale przedstawia się Ojcu jako orędownik wszystkich swoich braci w ciele, także swoich oprawców. Jest jak Abraham, który wstawia się u Pana za Sodomą i Gomorą (Rdz 18, 17–33); jest jak Mojżesz okazujący solidarność z grzesznym Izraelem, aby uzyskać przebaczenie od Boga (Wj 32, 31–32); jest jak Sługa Pański opiewany przez Izajasza, postać odczytywana w kluczu mesjańskim przez chrześcijaństwo, który „poniósł grzechy wielu i wstawiał się za przestępcami" (53, 12). Tym swoim gestem Jezus jednoczy się z nami, nawet z najbardziej niegodnymi pośród nas, i głosi nie porzucenie i pogardę dla grzeszników, ale swoją bliskość, biorąc na siebie nawet największe zło, aby powierzyć je Bożemu przebaczeniu.

Przez ten akt Jezus daje nam również lekcję zgodną z Jego wezwaniem z Kazania na górze: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują, abyście się stali synami Ojca waszego, który jest w niebie" (Mt 5, 44–45). Tę lekcję najwierniej odrabia Szczepan, pierwszy męczennik: w opisie jego

męczeństwa Łukasz wkłada w jego usta słowa umierającego Chrystusa: „Panie, nie licz im tego grzechu" (Dz 7, 60). Podobnie Piotr w swoim przemówieniu do tłumu zgromadzonego w krużganku Salomonowym świątyni jerozolimskiej zwraca się do słuchaczy: „Wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości, tak samo jak zwierzchnicy wasi" (Dz 3, 17). Tę samą myśl podejmuje pośrednio Paweł w przemówieniu w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej: „Mieszkańcy Jerozolimy i ich przywódcy nie rozpoznali Go i potępili" (Dz 13, 27)[17].

Wybór Jezusa na krzyżu i słowa Jego ucznia Szczepana są zupełnie odmienne od postawy wyrażanej przez niektórych starotestamentowych proroków. Oni, choć powierzają swoją sprawę Bogu i nie biorą sprawiedliwości we własne ręce, to jednak proszą o Boską pomstę: „Panie Zastępów, Ty, który doświadczasz sprawiedliwego i którzy patrzysz na nerki i serce, dozwól, bym zobaczył Twoją pomstę na nich, Tobie bowiem powierzyłem swą sprawę" (Jr 20, 12). Natomiast Chrystus i Szczepan błagają Najwyższego Sędziego i Boskiego Ojca o przebaczenie dla swoich zabójców. Proponujemy zatem szerszą i bardziej swobodną refleksję na temat przebaczenia, które jest istotnym elementem chrystologicznej i chrześcijańskiej moralności.

2. Ku gramatyce przebaczenia

Na krzyżu, jak widzieliśmy, Jezus uznaje, że przebaczenie jest łaską Bożą, która może pokonać i przekroczyć ludzką nieświadomość i upór. Przebaczenie jest w istocie darem. Dla wierzącego – darem boskim. Myśl tę dobrze wyraża Alexander Pope w *Wierszu o*

krytyce (1711): „Błądzić jest rzeczą ludzką, przebaczać – boską". Nie ma wątpliwości, że nawet stała i ugruntowana myśl teologiczna Bogu przypisuje przebaczanie jako zadanie główne, uznając tym samym, że akt ten uzdalnia do przekroczenia czysto rozumowej etyki.

Widziane w tym świetle przebaczenie przekracza granice naturalnej moralności (choć dalej zobaczymy, że istnieje możliwość spotkania wiary i rozumu także w tej przestrzeni). Etyka ludzka zatrzymywałaby się raczej na kanonie prawa karnego, syntetycznie wyrażonym poprzez dwumian „przestępstwo–kara" i symbolicznie określonym poprzez starożytne prawo talionu. Przypisuje ono danej winie odpowiednią do niej karę, stosując zasadę idealnej równości, podobnej do koła, które po każdym obrocie wraca do punktu wyjścia: winowajca „odda życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, rękę za rękę, stopę za stopę, oparzenie za oparzenie, ranę za ranę, siniec za siniec" (Wj 21, 23–25). Francuska filozofka bułgarskiego pochodzenia Julia Kristeva stwierdziła sugestywnie, że nigdy nie wybacza się czegoś (obiektywne przestępstwo powierza się sprawiedliwości), ale komuś, i dokonuje się to w wolnym, osobistym akcie miłości.

Nie na darmo apostoł Paweł na określenie przebaczenia najchętniej używa greckiego czasownika *charízomai*, który, jak widać na pierwszy rzut oka, odnosi się do *cháris*, łaski. Jak zobaczymy później, przebaczenie jest niewyobrażalne bez owej *cháris*, którą jest *caritas*, czyli miłość niewymagająca w zamian niczego poza przyjęciem daru, którego koszt, według chrześcijańskiego archetypu teologicznego, spada tylko na Boga, darczyńcę i przebaczającego, poświęcającego w darze swego Syna.

To właśnie w ten sposób przebaczenie w swej zasadniczej transcendentnej jakości uprzedza i przekracza skruchę samego winnego, jak naucza Jezus ukrzyżowany, ale także powszechna tradycja mistyczna. Wśród opowiadań na temat muzułmańskiej mistyczki Rabi'a al-Adawijji, żyjącej w VIII wieku w Basrze, znajduje się emblematyczny apoftegmat: „Pewnego dnia jakiś człowiek powiedział do niej: «Popełniłem wiele grzechów i wiele wykroczeń, ale czy Bóg mi przebaczy, jeśli będę żałować?». Rabi'a odpowiedziała: «Nie, będziesz żałować, jeśli Bóg ci wybaczy»". Tę samą myśl rozwinie Blaise Pascal w swojej refleksji nad zniechęceniem, które ogarnęłoby duszę, gdyby w pełni znała swoje grzechy: otóż nasze grzechy objawiają się nam w momencie, w którym Bóg nam je przebaczył (por. *Myśli*, nr 553).

Nie wydaje się więc już tak paradoksalna myśl św. Ambrożego, który w *Heksaemeronie* pisał, że człowiek jest celem boskiego aktu stwórczego właśnie dlatego, że „Bóg miał teraz kogoś, komu mógł przebaczyć", to znaczy miał możliwość objawienia najwyższego aktu łaski i miłości, aktu, który nie był proporcjonalny do winy ani „logiczny". Nasze dotychczasowe rozważania nie wykluczają jednak racjonalnej i naturalnej podstawy przebaczania; nie zapominamy o trafnym scholastycznym twierdzeniu: *Gratia non destruit, sed perficit naturam*, czyli łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala. To, co naturalne i ponadnaturalne, nie jest sprzeczne względem siebie, lecz cechuje je ciągłość.

Przebaczenie, choć wymaga transcendentnego wsparcia i w pełni realizuje się w tym, co nadprzyrodzone, może zapuścić korzenie w otwartości na miłość, która tkwi w samej naturze stworzenia. To pozwala stworzeniu przekroczyć wąski krąg własnego „ja"

i otworzyć się na drugiego w wielorakiej relacji, na którą składa się sprawiedliwość, ale także dzielenie się i obdarzanie. Wszystko to dobrze ilustruje słynny fragment Księgi Rodzaju, gdzie odpowiednią – *kenegdô* – pomoc dla siebie, to znaczy taką, która „stoi naprzeciwko niego" w pełnej równości, mężczyzna odkrywa wówczas, gdy poznaje, że ta druga jest „kością z moich kości i ciałem z mojego ciała" (por. Rdz 2, 20.23), a więc ma udział w tej samej naturze („kości-ciało" są symbolem wspólnej tożsamości antropologicznej). Moglibyśmy tu odwołać się do Pawłowego komentarza: „Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz każdy je żywi i pielęgnuje", przeto „mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało" (Ef 5, 28.29), innymi słowy, trzeba ci kochać bliźniego, który jest taki sam jak ty (por. Kpł 19, 18).

Przebaczenie należy więc do głębi naszej godności, czyli do istoty naszej natury przeznaczonej *ad extra*, do relacji z „innym" ludzkim (bliźnim), materialnym (zwierzętami i całym stworzeniem) oraz transcendentnym Innym (Stwórcą). Solidarność pozwala na przejście od prostego mechanizmu sprawiedliwości do życia pełnią miłości. Wrodzona miłość do samego siebie domaga się rozszerzenia na tych, którzy istnieją tak jak ty, w ciele i krwi, w życiu i w duchu. Podkreślmy jednak, że najwznioślejsza i najbardziej ostateczna pieczęć, najszersze, ciągłe i najpełniejsze przedłużenie tej pierwotnej zasady, jaką stanowi ludzka przebaczająca miłość, rozumiana jest przez wielkie tradycje religijne, a zwłaszcza chrześcijaństwo, jako bezinteresowny, ostateczny, transcendentny akt wzorowany na postawie przebaczającego Boga.

3. Teologia przebaczenia

Świadomość, że przebaczenie jest rzeczywistością złożoną i delikatną, niedającą się sprowadzić do norm prawno-społecznych, pojawia się już w dającej do myślenia statystyce: otóż w biblijnym języku hebrajskim, bardzo skromnym pod względem leksykalnym, bo zawierającym zaledwie 5750 słów, mamy do dyspozycji aż osiem czasowników dla opisania tego zróżnicowanego i pełnego niuansów doświadczenia. Przykładem, od którego zaczynaliśmy, będącym ze swej natury „ostatecznym", jest sam Bóg, zostaje nam on przedstawiony w tym, co André Gelin nazwał „boskim dowodem osobistym": w objawieniu samego siebie w Księdze Wyjścia (34, 6–7), które będzie wielokrotnie podejmowane przez kolejne księgi biblijne. Uderza to, że świętemu tetragramowi imienia Bożego, JHWH, towarzyszy czwórka „łaskawych" atrybutów: „JHWH, JHWH, Bóg *rah·ûm* (czuły, miłosierny), *h·anûn* (wielkoduszny, łaskawy), nieskory do gniewu, bogaty w *h·èsed* i *'èmet* (miłość i wierność)" (34, 6)[18].

Szczytem tego obrazu jest ewidentne przekroczenie sprawiedliwości przez przebaczającą miłość: zgodnie z mistyką cyfr przekazuje się oto, że Bóg zsyła kary „za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia", ale też zachowuje „swą łaskę w tysiączne pokolenia" (34, 7). Cyfry 3 i 4 dodane do siebie przywołują cyfrę 7 oznaczającą pełnię sprawiedliwości, 1000 odnosi się natomiast do boskiej nieskończoności, a to oznacza bezgraniczne przebaczenie, przekraczające logikę prawa. Ten moralny profil Boga daję podstawę do zaufania, które poświadcza prorok, kiedy kieruje

swoje błaganie do Pana: „Wysłuchaj i przebacz!” (por. 1 Krl 8, 30.34.36.39.50). „Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie”, czytamy w Księdze Jeremiasza (31, 34), „ponieważ odpuszczę im występki”.

Prawdziwy wierzący ma więc przed sobą wzór dla własnej postawy moralnej: Boga, który oczywiście nie ignoruje sprawiedliwości, ale przewartościowuje ją według ważniejszego i donioślejszego kanonu – przebaczenia będącego owocem miłości. A miłość ze swej natury nie kalkuluje, lecz przekracza granice i, używając biblijnej metafory o Bożym przebaczeniu, „rzuca winę za siebie”. W tej perspektywie będzie się kształtował cały Nowy Testament, pokazujący naukę Chrystusa o przebaczeniu, która swój szczyt ma na krzyżu. Oto sama osoba Jezusa i Jego działanie przekształca się w rodzaj hipostazy przebaczenia. Punktem centralnym jest Jego śmierć, interpretowana w tej perspektywie w otwierającym List do Efezjan błogosławieństwie mówiącym o postanowieniu Bożej „woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym. W Nim mamy odkupienie przez Jego krew, odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski” (1, 5–7).

Złożoność Pawłowej formuły nie przeszkadza nam dostrzec bogactwa tematów: łaska jest związana z Bożą miłością i jej objawienie jest darem od Boga; Jego Syn ofiarowuje się za nas, przelewając swoją krew, czego skutkiem jest przebaczenie win braciom Chrystusa, przybranym dzieciom Bożym, ofiarowane przez ich wspólnego Ojca Niebieskiego. Źródłem jest więc bezinteresowność miłości Bożej wylanej na człowieka przez ofiarę krwi Chrystusa, w której grzesznicy znajdują ułaskawienie. Sam

Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy łączy swoją „krew przelaną za wielu" z „odpuszczeniem grzechów" (por. Mt 26, 28). I właśnie dlatego chrześcijańską *kérygma*, czyli samym centrum powszechnego przepowiadania Kościoła, jest według Łukasza (24, 47) „nawrócenie i odpuszczenie grzechów". I to jest ta ewangeliczna „dobra nowina", która zaznaczy się wyraźnie w Dziejach Apostolskich i znajdzie swój wyraz w chrzcie świętym „na odpuszczenie grzechów".

4. Pamięć i przebaczenie

Z teologii przebaczenia wypływa chrześcijańska moralność: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny [...]. Odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone" (Łk 6, 36–37). W ten sposób kształtuje się prawdziwa chrześcijańska etyka przebaczenia, która ma własną kodyfikację także w symbolice. Chcielibyśmy się do niej teraz pokrótce odwołać dzięki różnym przedstawieniom. Zacznijmy od znaku pamięci.

To, że miarą autentyczności przebaczenia jest zapomnienie, należy do popularnego przekonania, wyrażanego za pomocą przysłów i anegdot tak ironicznych jak ta, którą przypisuje się amerykańskiemu pisarzowi Markowi Twainowi: „Dlaczego wciąż mówisz o moich błędach z przeszłości? – zapytał mąż. – Byłem przekonany, że już mi wybaczyłaś i zapomniałaś! Żona odparła: Tak, wybaczyłam i zapomniałam. Ale chcę się upewnić, że ty nie zapomnisz, że wybaczyłam i zapomniałam!". Albo tej sugestywnej interpretacji tekstu z Księgi Rodzaju (4, 1–16) dokonanej przez cytowanego już pisarza Jorge Luisa Borgesa: „Abel i Kain spotkali

się po śmierci Abla. Szli przez pustynię i z daleka się poznali, gdyż obaj byli bardzo wysocy. Bracia usiedli na ziemi, rozpalili ognisko i posilili się. Milczeli jak zmęczeni ludzie o schyłku dnia [...]. W świetle płomieni Kain dostrzegł na czole Abla ślad po kamieniu i upuścił chleb, który podnosił do ust, i poprosił o wybaczenie mu zbrodni. Abel odpowiedział: – Czy ty mnie zabiłeś, czy ja zabiłem ciebie? Nie pamiętam już. Jesteśmy tu razem jak dawniej! – Teraz wiem, że naprawdę mi wybaczyłeś – powiedział Kain – gdyż zapomnieć to przebaczyć”[19].

Warto zauważyć, że hebrajski czasownik *salah·*, najczęściej stosowany na określanie przebaczenia, zakłada wymazanie z pamięci doświadczonego zła; pamięć, uwolniona od wspomnienia o złu, nie jest już łonem brzemiennym w doznaną krzywdę, gotowym urodzić zemstę. Inwokacja wiernego grzesznika cała zawiera się w tej dialektyce „pamięci”: „Nie wspominaj grzechów mej młodości ani moich przewin, ale o mnie pamiętaj w Twojej łaskawości, ze względu na dobroć Twą, Panie!” (Ps 25, 7). Zaś Boża odpowiedź brzmi: „Ja, właśnie Ja, przekreślam twe przestępstwa i nie wspominam twych grzechów!” (Iz 43, 25).

5. Psychologia przebaczenia

Oczywiście nie jest naszą intencją zgłębianie dróg, które współczesna psychologia wybiera, aby zbadać i rozwikłać tę plątaninę doświadczeń związanych z poczuciem winy, nienawiścią, pragnieniem zemsty i ich możliwym przezwyciężeniem. Chcielibyśmy tylko pokazać symboliczną wielorakość, w jaką odziewa się boskie transcendentne przebaczenie, aby móc się

wyrazić, potwierdzając w ten sposób przeplatanie się teologii i antropologii, natury i nadprzyrodzoności, o którym wspominaliśmy wyżej. W tym świetle błyszczy wspominane już określenie Pana jako *rah·ûm*, termin, który kojarzy się z drżeniem matczynych i ojcowskich „wnętrzności" i odwołuje się do czułości, troski, tkliwości, chronienia własnego dziecka. Ten sam rdzeń słowa *rh·m* znajduje się na początku każdej sury Koranu i wywyższa Boga „miłosiernego i litościwego" wcześniej jeszcze niż sprawiedliwego. Wspaniały jest portret Boga-Miłości nakreślony przez psalmistę: „Jak jest odległy wschód od zachodu, tak daleko odsuwa od nas nasze występki. Jak się lituje ojciec nad synami, tak Pan się lituje nad tymi, co się Go boją" (Ps 103, 12–13).

Istnieje więc pewien rodzaj leczącej czułości, która ożywia przebaczenie. Jest to cnota w naszych czasach zanikająca, nawet w relacjach miłosnych, które opierają się na pospiesznej seksualnej „konsumpcji", gubiąc całe bogactwo uczuć, paletę emocji, kreatywność namiętności, postępujące odkrywanie drugiej osoby, ekscytującą przygodę zakochania. Współczująca czułość nie jest słabością, ale oznaką wielkości duszy. Angielski pisarz Laurence Sterne w *Życiu i myślach JW Pana Tristrama Shandy* (1759–1767) pisał, że tylko odważni mogą wybaczyć, zaś tchórz nigdy nie wybacza, bo to nie leży w jego naturze. Z kolei Mahatma Gandhi powtarzał: „Słabi nie są w stanie wybaczyć. Wybaczenie to cecha silnych".

Co więcej, przebaczenie może być aktem, który zachowuje w sobie pewną gwałtowność i siłę; nie są one sprzeczne z hojnością i łagodnością leżącymi u jego źródeł. Prorok Micheasz użył tu niezwykle plastycznego podwójnego obrazu: Bóg niemal

z wściekłością depcze ludzkie grzechy, a następnie wyrzuca je do morza. Oto jego słowa: „Ulituje się znowu nad nami, zetrze nasze nieprawości. Wrzuci w morskie głębiny wszystkie ich grzechy" (7, 19). Oto wezwanie proroka, by dać się ogarnąć boskiej czułości (*rh·m*): „Niechaj bezbożny porzuci swą drogę i człowiek nieprawy swoje knowania. Niech się nawróci do Pana, a Ten się nad nim zmiłuje, do Boga naszego, gdyż hojny jest w przebaczaniu" (Iz 55, 7).

Przebaczenie widziane jest także w powiązaniu z symboliką zaczerpniętą z psychologii, która łączy w sobie duszący ciężar i uwolnienie od niego. Istnieje bardzo wymowna para biblijnych słów, które przyjęto na określanie aktu przebaczania. Po pierwsze, mamy hebrajski czasownik *nasa'*, który oznacza „podnieść", aby „usunąć, zabrać". Wina jest ciężarem paraliżującym i nie do zniesienia, tłamsi oddech duszy, przygnębia serce i blokuje spokojną wolność sumienia. Bóg jest pierwszym podmiotem tego wyzwalającego działania wobec grzesznika (zob. Wj 34, 7; Lb 14, 18; Ps 32, 5; 85, 3; Iz 33, 24; Oz 14, 3; Mi 7, 18). Jest jednak także Cierpiący Sługa opiewany przez Izajasza (53, 12), który dźwiga na sobie grzech wielu[20], aby za niego odpokutować, a przede wszystkim jest Baranek Boży, Chrystus przedstawiony przez Jana Chrzciciela jako Ten, który dźwiga na sobie grzech świata, gładząc go (por. J 1, 29).

Po drugie, pojęcie przebaczenia jako wyzwolenia wyraża również nowotestamentowy czasownik obecny w słowach wypowiedzianych przez Jezusa na krzyżu i używany właśnie w znaczeniu „przebaczyć" (greckie *aphíemi*, *áphes*): oznacza ono „odpuszczenie", „rezygnację", a więc „uwolnienie" – do tego

stopnia, że jego pierwotnym znaczeniem było wyzwolenie więźniów (por. Łk 4, 18, odwołujące się do Iz 61, 1; 58, 6). Wybaczyć to zatem uwolnić człowieka od koszmaru, który ogarnia jego ducha, to także uwolnić wybaczającego od napięcia, które go ogarnia, od dręczącego pragnienia zemsty, od uścisku nienawiści. Andriej Siniawski (1925–1997), znany autor pracy, w której krytykuje reżim sowiecki, zauważył: „Wystarczy wybaczyć, by dusza stała się wesoła, jak gdyby węzeł, którego nie można było rozplątać, sam się rozwiązał". Znane jest też twierdzenie francuskiego teologa i kaznodziei Jeana Baptisty Henriego Lacordaire'a (1802–1861): „Chcecie być szczęśliwi przez chwilę? Zemścijcie się! Chcecie być szczęśliwi na zawsze? Wybaczcie!".

6. Proces wybaczania

W ślad za poprzednią refleksją można wprowadzić oryginalną symbolikę w nazywaniu efektów, jakie generuje przebaczenie. Temat ten dobrze wyraża psalmista: „On [Pan] leczy złamanych na duchu i przewiązuje ich rany" (Ps 147, 3). Przebaczanie jest jak odkażenie rany, to przywracanie człowieka do zdrowia: „On [Pan] odpuszcza wszystkie twoje winy, On leczy wszystkie niemoce" (Ps 103, 3). „Drogi jego widziałem. Ale Ja go uleczę i pokieruję nim i udzielę pociechy jemu samemu", mówi o Izraelu Pan w księdze proroka Izajasza (57, 18). Interesujące jest to, że Jeremiasz używa formuły „uleczać odstępstwa" (3, 22). Koncepcja ta wywodzi się z antropologii biblijnej: każde zjawisko duchowe ma również rezonans somatyczny, biorąc pod uwagę pełnię istoty ludzkiej.

Z pewnością w dziejach biblijnych mogły powstać zwarcia, które myliły religię i medycynę, winę i chorobę, rozgrzeszenie i uzdrowienie, jak to miało miejsce w znanej teorii odpłaty, według której cierpienie fizyczne było oznaką kary za grzechy. Emblematyczny, również ze względu na swoją paradoksalność, jest tu przypadek niewidomego od urodzenia i związane z tym pytanie uczniów Jezusa: „Kto zgrzeszył, że się urodził niewidomy, on czy jego rodzice?" (J 9, 2). Chrystus oczywiście odrzuca to powiązanie, ale nie wyklucza w swoim działaniu wobec cierpiących głębokiego przeplatania się duchowości i człowieczeństwa, psychiki i cielesności. Jego terapeutyczna praca skierowana jest nie tylko na wymiar somatyczny, ale na całą osobę. Dlatego uzdrowieniu czasami towarzyszy przebaczenie grzechów (patrz przykład Mk 2, 1–12 dotyczący paralityka z Kafarnaum).

Moglibyśmy zatem, idąc tą „terapeutyczną" drogą, dotrzeć do perspektywy „psychologicznej": przebaczenie może wywołać niemalże fizyczny rezonans w tym, któremu przebaczono; wraca on, by zostać przyjętym do wspólnoty, obdarzonym pogodą ducha, która jest także jego siłą. Teolog Christian Duquoc miał rację, gdy w książce *Jezus, wolny człowiek* utrzymywał, iż „przebaczenie jest gestem codzienności, jest istotnym elementem relacji społecznych". Idąc dalej, można powiedzieć, że przebaczenie tworzy nowe człowieczeństwo, jest rodzajem ponownego stworzenia. Symbolicznie jest to przedstawione w Janowym opisie chrystofanii paschalnej, kiedy Zmartwychwstały tchnie na swoich uczniów, przywołując Ducha Bożego unoszącego się nad wodami podczas stworzenia (Rdz 1, 2). To nowe stworzenie dokonuje się poprzez odpuszczenie grzechów, co jest wyraźnie zaznaczone

właśnie po geście tchnienia: „Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone…” (J 20, 23). Przebaczenie jest częścią kreatywnego i twórczego aktu, który przekształca i przemienia całą istotę, dając początek nowej, „zdrowszej”, wolnej i spokojnej ludzkości.

7. Ekonomia wybaczania

Gdybyśmy chcieli się uciec do symboliki liczb, moglibyśmy nakreślić rodzaj ekonomii sprawiedliwości, miłości i przebaczenia. Oczywiste jest, że równanie sprawiedliwości wynosi 1 do 1: „oko za oko, ząb za ząb…”, tak jak równanie ślepej i destrukcyjnej przemocy wynosi 7 do 77, w następstwie wołania Lameka: „Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy” (Rdz 4, 24). W przeciwieństwie do tego stoi rachunek przebaczenia sformułowany przez Jezusa, który – dla skontrastowania – zilustruje go przypowieścią o bezwzględnym słudze (Mt 18, 23–35). Zakłada ona 7 do 70 razy 7. Piotr zapytał: „Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat zawini względem mnie? Czy aż siedem razy? Jezus mu odrzekł: «Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy»” (18, 21–22). Już w Starym Testamencie Boże przebaczenie w relacji do granic zakreślonych przez sprawiedliwość przedstawiane było jak relacja 1000 do 7 (Wj 34, 7).

Przebaczenie jest częścią tej szczególnej „ekonomii” miłości, która nie kalkuluje, ale daje i w ten sposób pomnaża swoje efekty. Jest ona opisana w miniprzypowieści umieszczonej przez Łukasza w epizodzie o jawnogrzesznicy, która spotyka Jezusa w domu faryzeusza Szymona: „«Pewien wierzyciel miał dwóch dłużników:

jeden winien mu był pięćset denarów, a drugi pięćdziesiąt. Gdy nie mieli z czego oddać, darował obydwom. Który z nich więc będzie go bardziej miłował»? Szymon odpowiedział: «Przypuszczam, że ten, któremu więcej darował». On zaś mu rzekł: «Słusznie osądziłeś»" (Łk 7, 41–43). Przebaczenie przerywa sztywny łańcuch dawania i przyjmowania, wprowadzając logikę wolnego i hojnego obdarowywania. W ludzkich relacjach powstaje nowy system, mniej związany z kalkulacją, która ostatecznie zawsze sprawia, że relacje są napięte i zimne; w przypowieści w zamian za przebaczenie otrzymujesz miłość wartą znacznie więcej niż pięćset lub pięćdziesiąt denarów.

Jest to logika, którą stosujemy spontanicznie (i samolubnie) wobec siebie, jak mówi morał jednej z bajek Jeana de la Fontaine'a: „Wszystko sobie wybaczamy, a nic bliźniemu". Odwołując się do słynnego ewangelicznego obrazu belki i drzazgi (*Mt* 7, 3–5), św. Franciszek Salezy podsumowywał: „Zazwyczaj ci, którzy przebaczają sobie zbyt wiele, są bardzo rygorystyczni wobec innych". Tymczasem należy być konsekwentnym i przyjąć identyczną dla wszystkich „ekonomię" przebaczenia. I właśnie dlatego, że wszyscy posiedliśmy tę samą adamową kondycję istot stworzonych, a co za tym idzie – doświadczamy kruchości i kresu istnienia, konieczne jest przestrzeganie prawa wzajemności. Widać je wyraźnie w modlitwie Ojcze nasz: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom". A tej prośbie towarzyszy komentarz: „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski. Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, Ojciec wasz nie przebaczy wam także waszych przewinień" (*Mt* 6, 12.14–15).

Prawo to jest wielokrotnie powtarzane w listach Pawła: „Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni. Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg wam przebaczył w Chrystusie" (Ef 4, 32); „znosząc jedni drugich i wybaczając sobie nawzajem [...] jak Pan wybaczył wam, tak i wy" (Kol 3, 13). Otrzymawszy przebaczenie od Boga i innych, przebaczajmy sobie nawzajem: jest to chrześcijańskie zobowiązanie moralne, które jednak ma również swoje naturalne, głęboko ludzkie korzenie. Spirali przemocy grożącej społeczeństwom można i powinno się przeciwstawić łańcuch przebaczenia, o czym świadczy – aby dać współczesny przykład – wymiana korespondencji między byłym terrorystą Czerwonych Brygad a jezuitą o. Adolfem Bacheletem, bratem jednej z jego ofiar.

Oto fragment świadectwa tego więźnia: „Uświadomiłem sobie, że gdy raz rozkręci się spirala przebaczenia, miłości, bezinteresownego dobra, nikt już jej nie zatrzyma: staje się zaraźliwa, jest jak światło przekazywane od spojrzenia do spojrzenia, jak reakcja łańcuchowa. To jest cud, którego jestem dzisiaj świadkiem, będąc w więzieniu. Mam tę nową świadomość: jeżeli uda mi się przekształcić swoje życie, stanie się ono sygnałem dla innych, a kiedy oni zrobią to samo, ten sygnał rozprzestrzeni się i dotrze do jeszcze innych". Chodzi więc o wypracowanie prawdziwej edukacji w zakresie przebaczania, która nie wymykając się wymogom sprawiedliwości, odwraca je i przekracza, dając początek nowej cywilizacji, widzącej w działaniu nie tylko zasady porównawczej „ekonomii" prawa, ale także „nadmiar" przebaczenia, jak nauczał Chrystus w ostatnich słowach przebaczenia wobec swoich oprawców.

Zaskakujące jest odkrycie, jak ta tęsknota, z jednej strony transcendentna, a z drugiej wrodzona każdemu stworzeniu, podkreślana jest także w najszlachetniejszej tradycji muzułmańskiej, jak to widzimy w apologii sufizmu, którą kończymy naszą krótką teologiczną gramatykę przebaczenia. „Przechodnia minął na ulicy człowiek na galopującym koniu: miał złe spojrzenie i zakrwawione ręce. Wkrótce potem pojawił się oddział jeźdźców, którzy zapytali przechodnia, czy widział jadącego konno człowieka splamionego krwią. Przechodzień zapytał: «Ścigacie tego złoczyńcę, by postawić go przed sądem?». «Nie», odpowiedzieli, «ścigamy go, by pokazać mu prawdziwą drogę pokuty i przebaczenia»”.

III. „Oto syn Twój… Oto Matka twoja”

Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki:

„Niewiasto, oto syn Twój”.

Następnie rzekł do ucznia:

„Oto Matka twoja”

γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου…

ἴδε ἡ μήτηρ σου.

(J 19, 26–27)

Jak wiadomo, ewangelista Jan umieścił pierwszy publiczny „znak” dokonany przez Chrystusa w rodzinnym kontekście uroczystości weselnej w Kanie Galilejskiej (2, 1–11), na której była również obecna Maryja, Matka Jezusa. Przy tej okazji odwołał się do „godziny”, która jeszcze nie nadeszła, czyli do pełnego objawienia krzyża: „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?

Jeszcze nie nadeszła moja godzina" (2, 4)[21]. W scenie z Kalwarii, zamykającej czwartą Ewangelię i przechodzącej już w narrację tej ostatniej „godziny", która „nadeszła", znów dostrzega działanie Maryi; również tym razem obserwujemy relację rodzinną: Matki z Synem. Przekracza ona, ale i urzeczywistnia w pełni naturalną więź, która łączyła Maryję i Jezusa, zgodnie z powiedzeniem Chrystusa zapisanym w Ewangeliach synoptycznych, choć w różnych wariantach: „Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten jest Mi bratem, siostrą i matką" (Mt 12, 49–50; Mk 3, 34–35; Łk 8, 21).

1. Bohaterowie sceny

„Także my, biedne kobiety, wypłakawszy wszystkie łzy, opuściłyśmy Kalwarię wraz z Janem, który od tej chwili zabrał mnie do siebie. I w tych dniach płaczu, aby mnie pocieszyć, opowiedział mi wiele rzeczy o Nim. Ja również opowiedziałem mu o tym, co od Jego wczesnego dzieciństwa przydarzyło mi się z Jego powodu i co pilnie zachowywałam w swoim sercu. A opowiadanie ich wciąż i na nowo było sposobem na dalsze życie z Nim, na życie Nim". To ostatnie słowa zbeletryzowanej „autobiografii" Maryi, napisanej przez pisarza i księdza Cesarego Angeliniego z Pawii (1887–1976) tuż przed jego śmiercią, a wydanej w 1976 roku pod tytułem *La vita di Gesù narrata da sua Madre* (*Życie Jezusa opowiedziane przez Jego Matkę*). Także my zastanowimy się nad tym wątkiem wspomnień, które Maryja i Jan nam zostawili, a było to późne popołudnie owego piątku, kiedy to Ona i „uczeń, którego Jezus miłował", utożsamiany przez tradycję z samym ewangelistą,

zeszli z Golgoty, skalistego cypla na obrzeżach starożytnej Jerozolimy. W czwartej Ewangelii znajdziemy oryginalną relację z tych tragicznych godzin, a wspomniana scena jest jej istotnym punktem.

Spróbujmy teraz odnaleźć w tym tekście jego tajemnice, duchowe odniesienia, wartości teologiczne, które czwarty ewangelista tak lubi pozostawiać w swoim dziele. Orygenes twierdził, że „kwiatem wszystkich Pism świętych są Ewangelie, a kwiatem wszystkich Ewangelii jest czwarta Ewangelia, której tajemnica i głębokie znaczenie nigdy nie rozpłynie się całkowicie". Jezus został teraz wywyższony ponad ziemię na krzyżu i jest u progu agonii. Właśnie w tym momencie „ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: «Niewiasto, oto syn Twój». Następnie rzekł do ucznia: «Oto Matka twoja»" (19, 26–27). Jakie jest znaczenie tej decyzji Chrystusa objawionej w Jego ostatniej ziemskiej godzinie?

Czy to tylko pełne synowskiej miłości zalecenie skierowane do najdroższego ucznia, aby zaopiekował się Maryją? A może pod realistyczną narracją ukryte są tajemnicze i duchowe treści? Czy słowa Jezusa stanowią tylko „domowy testament", jak pisał św. Ambroży, czy też są objawieniem nowego duchowego macierzyństwa Maryi, jak ów mediolański biskup zadeklarował w innej ze swoich refleksji i co powtórzył Pius XII w encyklice *Mystici Corporis* i św. Jan Paweł II w *Redemptoris Mater*? Czy zawierzenie Maryi Janowi wspomina się tylko po to, aby podkreślić Jej dziewictwo, to, że nie ma innych dzieci, którym mogłaby być oddana w opiekę, jak chcieli Ojcowie Kościoła: Atanazy, Hilary, Hieronim i Ambroży? Albo, zgodnie z tym, co napisał Efrem

Syryjczyk, tak jak Mojżesz zobowiązał Jozuego do opieki nad narodem wybranym w jego zastępstwie, tak Jezus zobowiązał Jana do opieki nad Maryją, czyli Kościołem, ludem Bożym?

U stóp krzyża stoją cztery kobiety. Znamy imiona trzech: Maryja, matka Jezusa, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena, natomiast w przypadku czwartej podaje się tylko stopień pokrewieństwa: jest siostrą Marii, a więc ciotką Jezusa. Synoptycy wspominają jednak również o innych kobietach: o Marii, matce Jakuba, o matce synów Zebedeusza, o Salome, Joannie... Często pozwalano krewnym, przyjaciołom, a nawet wrogom ukrzyżowanego uczestniczyć w ostatnich godzinach tej okropnej agonii. Wiemy na przykład, że niesławny żydowski król z dynastii Hasmoneuszy, wywodzącej się od wielkich Machabeuszy, kazał ukrzyżować faryzeuszy, przywódców buntu przeciwko swojej władzy. Był to Aleksander Jannajos, panujący w latach 102–76 p.n.e. Postanowił on, aby wokół krzyży skazańców zgromadzono ich rodziny, które miały uczestniczyć w kaźni. W ten sposób ukrzyżowani widzieli rozpacz swych żon i dzieci, podczas gdy król, siedząc w cieniu luksusowego pawilonu, ucztował wraz ze swoimi konkubinami.

W narracji Janowej spojrzenie ewangelisty zatrzymało się wyłącznie na dwóch obliczach. Pierwszym z nich jest oczywiście Maryja, drugim – „uczeń, którego Jezus miłował". I to na tej męskiej twarzy skupiamy naszą uwagę. Długo dyskutowaliśmy o tożsamości tego ucznia, który w czwartej Ewangelii jest wymieniony tylko sześć razy, i to dopiero od momentu opowiadania o męce Chrystusa (J 13, 23–26). Jedni myśleli o Łazarzu, którego Jezus „miłował" (J 11, 5). Inni widzieli w tej postaci Jana Marka, chrześcijańskiego ucznia Pawła i Piotra, który miał dom

w Jerozolimie (Dz 12, 12) i którego tradycja utożsamia z Markiem Ewangelistą.

Niemniej wskazanie na apostoła Jana, syna Zebedeusza, wydaje się prostsze i bardziej naturalne. Wyrażenie używane przez ewangelistę wydaje się mieć jednak szersze odniesienie. W Janie, „którego Jezus miłował", niemal na pewno chce się również uosobić portret ucznia idealnego. Tytuł zyskuje więc wartość symboliczną, jak to często bywa w czwartej Ewangelii. Teolog Max Thurian (1921–1996) w swoim dziele *Maryja, Matka Pana, figura Kościoła* określa tę postać jako przestawienie idealnego ucznia, prawdziwie wiernego Chrystusowi, wierzącego, który otrzymał Ducha. Ewangelista w scenie u stóp krzyża chce więc namalować kolejny obraz i przedstawić znaczenie, które wykracza poza granice tamtego tragicznego miejsca i czasu.

2. Syn i Matka

Aby uchwycić to aluzyjne odniesienie, decydująca jest analiza równoległej deklaracji Jezusa: „Niewiasto, oto syn Twój [...] oto Matka twoja". Nie są to formuły adopcyjne, jak przypuszczali niektórzy uczeni, ponieważ nie stosują się do schematu prawnego znanego z innych źródeł: „Tyś synem moim" (Ps 2, 7). Jest to natomiast formuła objawienia podobna do słynnego zwrotu Jana Chrzciciela użytego wobec Jezusa: „Oto Baranek Boży" (J 1, 29). Nie mamy więc do czynienia ze zwyczajnym publicznym aktem testamentowym, którego znaczenie można by opisać w zdaniu: „Zostawiam moją matkę pod twoją opieką, abyś mógł się nią opiekować". Zamiast tego mamy do czynienia z uroczystym

słowem, które odsłania tajemnicę i ostateczne znaczenie danej osoby. To odsłonięcie zostaje wprowadzone w obu przypadkach, zarówno syna, jak i Matki, za pomocą greckiego czasownika *íde*, które oznacza „patrz, zobacz", i może mieć również wartość „oto" (po grecku *idoú*), ale jest silniejsze i wyraźniej wskazujące podmiot.

Pierwsze „objawienie" skierowane jest do Maryi, wezwanej dziwnym „Niewiasto". Termin ten, zwyczajowo używany w świecie żydowskim i greckim – a także przez Jezusa – w stosunku do kobiet (Kananejka z Tyru i Sydonu, Samarytanka, kobieta uzdrowiona w szabat, cudzołożnica, Maria z Magdali), wydawałby się nieco ekstrawagancki, gdyby użyć go w stosunku do własnej matki. Jednakże, jak już widzieliśmy, w Kanie Galilejskiej, na początku swojej misji, Jezus zwracał się do Maryi tym samym słowem: „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? [tzn. Czego ode mnie chcesz?] Jeszcze nie nadeszła godzina moja!" (2, 4). Godzina, jak wiadomo, jest momentem krzyża i chwały, którą przeżywa teraz Chrystus i, jak już powiedziano, jest elementem łączącym naszą scenę z epizodem z Kany Galilejskiej.

Uroczysty tytuł „Niewiasta" może nawiązywać, zgodnie z grą odniesień charakterystycznych dla czwartej Ewangelii, do „niewiasty" stojącej u zarania historii ludzkości i do słynnego fragmentu z Księgi Rodzaju, który jest odczytywany przez tradycję chrześcijańską w kluczu mariologicznym: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie [węża] a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej. [...] Mężczyzna dał swojej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących" (3, 15.20). Pierwsza kobieta była początkiem i matką całej ludzkości; teraz

Maryja staje się początkiem i Matką wszystkich wierzących w Jej Syna.

Maryja pojawia się jako Ta, której powierzono nową macierzyńską funkcję, Matki wszystkich wiernych, symbolu Kościoła, który rodzi nowe dzieci Ojcu i braci Chrystusowi oraz chroni swe potomstwo przed smokiem, jak to zostanie powiedziane w Apokalipsie, a przynajmniej w mariologicznym sensie fragmentu znanego tradycji chrześcijańskiej (autor Apokalipsy być może nawiązuje do Kościoła lub do wiernej wspólnoty ludu Bożego): „I stanął Smok przed mającą rodzić Niewiastą, ażeby skoro porodzi, pożreć jej Dziecię. I porodziła Syna – Mężczyznę" (12, 4–5). Niewiasta Maryja, nowa Ewa, żyje więc godziną swojego Syna jak swoją własną: Chrystus, cierpiąc i umierając, rodzi zbawienie; Maryja, cierpiąc i tracąc wszystko, staje się Matką Kościoła.

Z tej racji w drugiej deklaracji umierający Jezus przedstawia ukochanemu uczniowi, symbolowi wierzących, jego duchową Matkę: „Oto Matka twoja". Ciekawe, że w tych około trzydziestu słowach, które składają się w oryginalnym tekście greckim na ten fragment Ewangelii Jana, słowo *méter* („matka") jest powtórzone aż pięć razy. W tym świetle możemy wskazać na interpretację św. Ambrożego, który w Maryi stojącej u stóp krzyża widział tajemnicę Kościoła, a w umiłowanym uczniu – chrześcijanina, syna Kościoła. W postaci Maryi możemy dostrzec cechy Kościoła, który rodzi dzieci ukształtowane na wzór Chrystusa (i w ten sposób odnajdziemy także pierwotne znaczenie fragmentu Apokalipsy 12, 4–5).

Maria i uczeń opuszczają Kalwarię po wysłuchaniu tych ostatnich słów Chrystusa, które były dla nich przeznaczone. Jak zobaczymy za niedługo, ciało Jezusa zostało złożone w nowym grobowcu bogatego człowieka z Arymatei, Józefa. Ewangelista pozostawia nam jednak ostatnią małą wskazówkę dotyczącą dwojga bohaterów właśnie opisanej sceny: uczeń „bierze do siebie" Maryję. Tę adnotację często interpretowano jako prostą wiadomość: grecki termin używany na określenie „brania do siebie" Maryi przez ukochanego ucznia to *ídia*, co może oznaczać również „dom, majątek, ojczyznę". Można więc rozumieć, jak to czynią niektórzy uczeni, że ukochany uczeń zabrał Maryję do swojego domu.

Ta interpretacja, obecna u św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, ale także u słynnego egzegety, jakim był Marie-Joseph Lagrange (1855–1938), widzi w całej tej historii, a zwłaszcza w jej zakończeniu, przejaw synowskiego oddania. Umierający Jezus troszczy się o przyszłość swojej Matki i powierza Ją swojemu najbliższemu przyjacielowi, ukochanemu uczniowi, aby dbał o Nią jak o własną matkę. Z tej interpretacji narodziła się popularna tradycja, że Maryja podąży wraz z Janem do Azji Mniejszej i umrze w Efezie. Do dziś, 8 km od słynnych ruin efeskich, na leśnym wzgórzu stoi mały kościółek zbudowany, jak chce tradycja, na miejscu efeskiego domu Maryi i Jana. To jednak hipoteza łatwa do podważenia. Tradycja ta może być związana z Apostołem w sensie pośrednim, to znaczy poprzez odniesienie do jego patronatu, cenionego przez założycieli tego i innych Kościołów w Azji Mniejszej. Dlatego też tradycja umieszczająca ostatnie ziemskie

chwile Maryi w Jerozolimie, gdzie zbudowano bazylikę Zaśnięcia w pobliżu ogrodu Getsemani, wydaje się bardziej wiarygodna.

Jeśli bowiem zdecydujemy się widzieć w słowach Jezusa skierowanych do Jego Matki i ucznia objawienie ich misji i jeśli będziemy pamiętać o symbolicznych odniesieniach tak częstych w czwartej Ewangelii, zobaczymy, że greckie słowo *ídia* może mieć jeszcze inne znaczenie. W prologu Ewangelii termin ten wskazuje bowiem na „swoich", na Jego lud, czyli naród, do którego należał Jezus: „[Słowo] przyszło do swoich (*ídia*), ale swoi (*ídioi*) Go nie przyjęli" (1, 11)[22]. Na początku relacji o śmierci Jezusa Jan pisze: „Jezus wiedząc, że nadeszła godzina Jego, by przeszedł z tego świata do Ojca, umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował" (13, 1). Sformułowanie zamykające scenę Kalwarii ma więc jeszcze jeden oddźwięk: Maryja i uczeń nie tyle będą mieli to samo miejsce zamieszkania (notatka historyczna), ile będą pozostawać w komunii wiary i miłości, tak jak chrześcijanin, który przyjmuje Kościół za matkę i żyje z nim w głębokiej jedności.

Chrystologia, mariologia i eklezjologia spotykają się zatem u stóp krzyża Jezusa. Podsumowując wartość słów Chrystusa wypowiadanych na Kalwarii, powtarzamy, że w umiłowanym uczniu koncentruje się oblicze wszystkich wierzących w Chrystusa, czyli wspólnoty kościelnej, dzieci zrodzonych przez Matkę Kościół. Dwa zdania Jezusa ukrzyżowanego na pierwszy rzut oka mogą być uznane za formułę adopcji, w której Syn powierza opiekę prawną matce i przyjacielowi. Tymczasem są to oświadczenia objawiające nową misję, którą będzie wypełniała Matka. Nie mamy zatem do czynienia z działaniem społecznym podobnym do spisania testamentu, który skutkuje powierzeniem

komuś opieki nad matką pozostawioną bez opieki syna. Przeciwnie, mamy do czynienia z orędziem ujawniającym nową, szczególną cechę, którą matka – Maryja, uczyni swoją własną w odniesieniu do ucznia, który z kolei przyjmuje na siebie nowe uniwersalne oblicze.

3. Matka Bolesna

Opisana powyżej scena – tak powściągliwa i teologiczna w opowiadaniu Janowym – pozostaje w umyśle, sercu, a nawet wyobraźni wszystkich w sposób głęboko emocjonalny i niemalże wizualny również dlatego, że od VII wieku w sztuce chrześcijańskiej dominuje przedstawienie ukrzyżowania (wcześniej przeważało przedstawianie Chrystusa zmartwychwstałego i chwalebnego, z pozostawionymi znakami męki, jak na przykład Pantokrator z absydy katedry w Monreale). Także kolejna scena, zdjęcia z krzyża, doczekała się mnogości artystycznych przedstawień; kto nie zna *Piety* Michała Anioła w Bazylice św. Piotra w Rzymie i kto nie jest poruszony drugą, mniej znaną, ale może jeszcze bardziej intensywną rzeźbą tego samego artysty, *Pietą Rondanini* z Zamku Sforzów w Mediolanie, w której martwy Chrystus zdaje się powracać do łona Maryi? Niekiedy Maryja u stóp krzyża była przedstawiana jako mdlejąca na rękach Jana (na przykład na obrazie Rogiera van der Weydena z pierwszej połowy XV wieku przechowywanym w Madrycie).

Z nastaniem XVIII wieku zaczyna odnosić wielką popularność postać *Mater dolorosa*, temat nieobecny w narracji czwartej Ewangelii, który znajdzie jednak liturgiczny punkt odniesienia

w święcie Matki Bożej Bolesnej (15 września, a Ewangelia dnia to właśnie J 19, 25–27), ogłoszonego przez Piusa VII w 1814 roku na pamiątkę cierpień zadanych przez Napoleona Kościołowi w osobie jego pasterza, ale także w związku z powszechną pobożnością szerzoną przede wszystkim przez zgromadzenia zakonne sług Maryi i pasjonistów. Maryja została ukazana nie tylko u stóp krzyża, ale także z sercem przebitym przez siedem mieczy, symbol najwyższego bólu, w ślad za proroctwem Symeona („A twoją duszę miecz przeniknie"; Łk 2, 35). Cierpienie serca Maryi, ogromne już wtedy, gdy Jej Syn był odrzucany przez ludzi, teraz osiąga swój szczyt: jakby włócznia przebijająca bok zmarłego Chrystusa przebiła również Jej serce.

I to właśnie w relacji do postaci „boleściwej" kobiety i matki, znaku i syntezy wszystkich kobiet i matek pogrążonych w żałobie, zwłaszcza tych, które za własnego życia straciły dziecko, powstaną najbardziej znaczące pieśni pobożności chrześcijańskiej i maryjnej. Zakończmy więc lekturę tej Janowej strony, stając przed ikoną Matki Bolesnej i Matki Kościoła. Odwołamy się do słów poetów. Wśród nich koniecznie trzeba wspomnieć wspaniałą i niezapomnianą laudę zwanej *Pianto de la Madonna de la Passione del figliolo Iesù Cristo*, znaną po polsku jako *Lauda dramatyczna*[23], ułożoną przez Jacoponego da Todi (1236–1306), który został franciszkańskim bratem w 1268 roku po śmierci żony w wypadku podczas święta. Jego rymy o wielkiej śmiałości i wigorze miały kilka redakcji, które na przestrzeni wieków wyostrzały i wygładzały język. Tu zacytujemy ostatnią część laudy z florenckiego wydania z 1490 roku – surową i fascynującą. Jak

wiadomo, cała *Lauda* jest ułożona jako dialog pomiędzy Chrystusem a Jego Matką:

Chrystus:
Mamo, przyszłaś tu po co?
Me rany silniej broczą,
Łez twych struga niemocą
Moje serce zalała.
Maryja:
Płacz mi spływa po licu,
Synu, mężu, rodzicu,
Kto cię krwawił w tem biciu?
Kto ci odzież zdarł z ciała.

Chrystus:
O Matko, nie płacz-że mi,
Zostań po mnie na ziemi
Z towarzyszami mymi:
Umrę dla ich zbawienia.

Maryja:
Synu, konam w żałobie,
W jednym spoczniemy grobie,
Zostanę tu przy tobie
Do ostatniego tchnienia.
W jednej skona godzinie
Licha Matka przy synie,
Od jednej męki zginie
W dziecku swem rozkochana.

Chrystus:
Matko, ulżyj swej męce:
Oto daję w twe ręce
I tobie go poświęcę
Miłego brata Jana.
To moja matka Janie:
Miejże o nią staranie,
Przy tobie niech zostanie,
Bo jest wszystka złamana.
Maryja:
Westchnął, biada, nie żyje?
Ręce wesprą mię czyje?
Mą boleść gdzie ukryję?
I kto się mnie użali?
————————————————————
Synu, ucieszne dziecię,
Biało-różane kwiecie,
Pokój niosłeś po świecie,
Czemuż cię nie poznali?[24]

Na marginesie pamiętamy, że Jacoponemu da Todi przypisuje się – choć bez rzetelnego udokumentowania – kolejny klejnot pobożności maryjnej, sekwencję liturgiczną *Stabat Mater*, która na początku przywołuje scenę z Maryją na Kalwarii. Tekst proponowany jest jako hymn we wspomnianym już liturgicznym wspomnieniu Matki Bożej Bolesnej 15 września. Oto pierwszy werset w wersji łacińskiej i w liturgicznym przekładzie:

Stabat Mater dolorosa
iuxta crucem lacrimosa
dum pendebat Filius.

Bolejąca Matka stała
U stóp krzyża, we łzach cała,
Kiedy na nim zawisł Syn.

Tekst zainspirował wielu muzyków, wśród których wspomnijmy choćby Desprèsa, Palestrinę, Scarlat tiego, Pergolesiego, Rossiniego, Verdiego i Dworzaka. Słuchanie jednej z ich kompozycji mogłoby być prawdziwą medytacją na kanwie Janowej opowieści. W szczególności pragniemy zwrócić uwagę na muzyczny klejnot, który Giovanni Bat tista Pergolesi skomponował tuż przed swą śmiercią, mając zaledwie 26 lat, w 1736 roku, dla pewnej wspólnoty przy kapucyńskim klasztorze w Pozzuoli, gdzie się schronił, by leczyć trawiącą go gruźlicę. Ten „boski poemat bólu", jak określił go Vincenzo Bellini, to pół godziny muzyki, pieśni i modlitwy o niezwykłej mocy i słodyczy.

IV. „Będziesz w raju”

Rzekł: „Jezu, wspomnij na mnie,
gdy przyjdziesz do swojego królestwa”.
Jezus mu odpowiedział: „Zaprawdę, powiadam ci:
Dziś będziesz ze mną w raju.

ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.
(Łk 23, 43)

Pisarz Jorge Luis Borges w przywołanym już przez nas wierszu *Chrystus na krzyżu* dokonuje ciekawej zmiany w tradycyjnej ikonografii ukrzyżowania. Wyobraźmy sobie, że Jezus rzeczywiście stał się ostatnim z nędznych, zajmując na Kalwarii nie centralne miejsce między dwoma złoczyńcami, ale że został przybity do trzeciego krzyża:

Chrystus na krzyżu.
Stopy tuż nad ziemią.
Trzy krzyże drewniane,

jednako wysokie.
Chrystus to nie ten w środku,
lecz trzeci[25].

1. Między dwoma łotrami

Ten Jezus, który w czasie swojego ziemskiego życia nie bał się przebywać wśród osób ze złego towarzystwa, przyciągając do siebie celników, prostytutki, grzeszników, chorych i zepchniętych na margines, kończy swoje życie między dwoma przestępcami, skazany na haniebny wyrok śmierci, *servile supplicium*, jak określił ukrzyżowanie Tacyt w *Dziejach* (IV, 11, 3), czyli mękę zarezerwowaną dla niewolników. Możemy w tym dostrzec przeznaczenie mesjańskiego Sługi Pańskiego, który „policzony został między przestępców" (Iz 53, 12). Oto wręcz paradoksalna, antytetyczna odpowiedź na marzenia o chwale dwóch synów Zebedeusza, Jakuba i Jana, którzy w przyszłym królestwie ustanowionym przez swego Pana mieli nadzieję zajmować miejsca po Jego prawej i lewej stronie, czyli objąć stanowiska najważniejszych ministrów.

Tymczasem Chrystus w ostatnich godzinach otoczony jest dwoma *lêstaí*, jak definiują ich Marek (15, 27) i Mateusz (27, 38), co oznacza bandytów (popularne określenie „złodzieje" jest mniej odpowiednie), to także obraźliwe słowo na określenie antyrzymskich partyzantów, zelotów. Łukasz wybiera słowo bardziej neutralne, pozbawione aluzji politycznych: *kakoúrgoi* – „złoczyńcy", „czyniący zło", „łamiący prawa". Jak już

powiedzieliśmy, podczas krótkiego okresu swojej działalności publicznej Jezus zasiadał przy stole z ludźmi, którzy nie mieli czystej kartoteki. „Ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi", oburzali się uczeni w Piśmie i faryzeusze (Łk 15, 2), jeszcze bardziej unosząc się, gdy Jezus wraz ze swoimi uczniami przyjął zaproszenie do rezydencji celnika Mateusza-Lewiego: „Dlaczego jecie i pijecie razem z celnikami i grzesznikami?" (Łk 5, 30). Teraz, jakby chcąc przypieczętować swą historię, ponownie widzimy Go dzielącego solidarnie los z bandytami.

Jak zauważy skruszony złoczyńca, Jezus „nic złego nie uczynił" (23, 41), a jednak do końca znajduje się w tej przestrzeni, w której zawsze był „lekarzem dusz" („Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, co się źle mają"; Łk 5, 31). Podczas aresztowania w Getsemani skarżył się, że wzięli Go za *lêstês*, „zbójnika, buntownika" (14, 48), właśnie dlatego, że zawsze pochylał się nad ostatnimi i odrzuconymi przez społeczeństwo. Przez „porządnych" i dobrze sytuowanych został zaklasyfikowany jako „żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników" (Łk 7, 34). Stawiał się na równi z nimi nie po to, by akceptować ich wybory, ale by ratować wykluczonych lub zepchniętych na margines, by przywracać do życia tych, którzy umarli, i odnaleźć tych, którzy się zagubili (por. Łk 15, 24.32). Łukasz, określony przez Dantego w jego łacińskim dziele *Monarchia* mianem *scriba mansuetudinis Christi*, „pisarz łagodności Chrystusowej", wybrał jako ostatni akt Jezusa właśnie ten, który jest teraz przez nas opisywany, ponieważ w pełni jaśnieje w nim to miłosierdzie, które przenikało całe Jego jestestwo.

W tych bardzo ciężkich chwilach, kiedy dokonuje się *crudelissimum taeterrimumque supplicium* ukrzyżowania, jak tę kaźń nazwał Cyceron (*Werrynki* II, 5, 165), Chrystus jest konfrontowany ze swoimi towarzyszami w nieszczęściu i upokorzeniu. Wiadomo, że świat nizin społecznych to nie zawsze obszar solidarności między nędzarzami; często gnieździ się pośród nich egoizm, pragnienie posiadania i oszustwo. Tego uczył na przykład rosyjski pisarz Maksym Gorki w dramacie *Na dnie* (1902), studium postaci tłoczących się do noclegowni dla bezdomnych prowadzonej przez lichwiarza Kostylewa. Mateusz (27, 44) i Marek (15, 32) zauważają, że ukrzyżowani razem z Nim złoczyńcy znieważali swego towarzysza niedoli. Łukasz rysuje natomiast linię podziału między dwoma złoczyńcami, tworząc swego rodzaju antytetyczny dyptyk, który nie wyklucza odrzucenia, ale wprowadza również nawrócenie.

Trzeci ewangelista lubuje się w konfrontowaniu ze sobą przeciwstawnych postaw: dobrego Samarytanina i kapłana lub lewity (10, 30–37), Marty i Marii (10, 38–42), bogacza i Łazarza (16, 19–31), wdowy i sędziego (18, 1–8), faryzeusza i celnika (18, 9–14), samego Jezusa i Jana Chrzciciela (7, 33–34). Po raz kolejny wyjaśnia się głęboki sens proroctwa Symeona, widzącego w osobie Chrystusa i Jego misji „znak, któremu sprzeciwiać się będą" (Łk 2, 34). I rzeczywiście, jeden z ukrzyżowanych reaguje sarkastyczną obelgą: „Czyż ty nie jesteś Mesjaszem? Wybaw więc siebie i nas" (23, 39). Powtarza on ironię przywódców ludu: „Innych wybawiał, niechże teraz siebie wybawi, jeśli jest Mesjaszem, Bożym Wybrańcem!" (23, 35). Do nich dołącza również oddział rzymskich żołnierzy, którzy wskazując na napis na krzyżu: „To jest Król

żydowski”, kpili: „Jeśli ty jesteś Królem żydowskim, wybaw sam siebie” (23, 36–38).

W ten sposób utrwaliło się nieporozumienie, które w przeszłości przeszło przez myśl samych uczniów i być może stało się podstawą zdrady Judasza: nieporozumienie dotyczące polityczno-teokratycznego mesjanizmu, któremu zaprzeczał „Chrystus” (Mesjasz), uniżony do kondycji człowieka skazanego na najbardziej haniebną karę śmierci, rodzaj strasznego i upokarzającego „krzesła elektrycznego”. To właśnie w tym momencie Syn Boży, „uniżony aż do śmierci i to śmierci na krzyżu” (por. Flp 2, 8), staje się prawdziwie solidarny z ludzkością, objawiając się jako autentyczny syn Adama w nędzy i śmierci (Łk 3, 38). Ale to właśnie dzięki swej ludzkiej bezsilności, która czyni Go podobnym do nas we wszystkim, może On pokonać naszą bezsilność swoją boską zbawczą wszechmocą. To właśnie dostrzega i tego doświadcza drugi złoczyńca, który nie jest, jak jego współtowarzysz, zaślepiony mirażem natychmiastowego materialnego zbawienia oferowanego przez Mesjasza-króla.

2. Jezus, pamięć, królestwo

Zaczyna mówić, przede wszystkim zwracając się do swego upartego kolegi, i czyni to w krótkim przemówieniu głoszącym niewinność Jezusa, ale przede wszystkim zawierającym akt pokuty i nawrócenia: „Ty nawet Boga się nie boisz, chociaż tę samą karę ponosisz? My przecież – sprawiedliwie, odbieramy bowiem słuszną karę za nasze uczynki, ale On nic złego nie uczynił” (Łk 23, 40–41). Te słowa rozbrzmiewają niemal echem słów Piłata

o Jezusie: „nie popełnił On nic godnego śmierci” (23, 15). Albo nawet słów z listu żony Piłata, który przekazała mężowi siedzącemu w pretorium: „Nie miej nic wspólnego z tym Sprawiedliwym” (Mt 27, 19). Jednak w tym momencie nawrócony złoczyńca zwraca się bezpośrednio do Chrystusa i czyni to w formie bardzo krótkiej inwokacji opartej na zaledwie czterech słowach, jeśli wyłączymy rodzajniki, zaimki i przyimki: (*Jesoû, mnésthêtí, élthês, basileía*), „Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdziesz do swego królestwa” (Łk 23, 42).

Jak zauważa egzegeta Raymond E. Brown, oryginalny sposób wzywania prostym wołaczem: Jezu „zadziwia w swojej intymności, ponieważ nigdzie indziej w Ewangelii nikt nie zwraca się do Jezusa tylko Jego imieniem, bez żadnego określenia czy zwrotu grzecznościowego. Pierwszą i ostatnią zarazem osobą, która odnosi się do Niego z tak poufałą bliskością, jest zatem skazany przestępca. Jest on również ostatnią osobą na ziemi, która rozmawia z Jezusem przed Jego śmiercią”. Rzeczywiście, nawet uczniowie nie mówili z taką poufałością i spontanicznością o swoim Mistrzu, podobnie tłum. „Jezus z Nazaretu” (Mk 1, 24; Łk 4, 34), „Jezus, Syn Boży” (Mk 5, 7; Łk 8, 28), „Jezus, Syn Dawida” (Mk 10, 47; Łk 18, 38), „Nauczyciel” (Łk 17, 13), „Pan” (Mt 8, 6; Łk 7, 6) to były imiona i tytuły, jakimi zwracano się do Jezusa. Bez żadnego zakłopotania, niszcząc zasady protokołu wymagane podczas zwracania się do kogoś z prośbą, a nawet wymaganą etykietę, ten prosty człowiek prosi Chrystusa o to, by o nim pamiętał.

Słowa te brzmią niczym echo starożytnej modlitwy Psałterza: „Pamiętaj o nas, Panie [...] Przyjdź nam z pomocą” (Ps 106, 4). Ta inwokacja opiera się na fundamentalnym w Biblii czasowniku:

„pamiętać", który – jak wiadomo – nie jest przywołaniem wyblakłej i wymarłej przeszłości, ale pozostaje skuteczną „pamiątką", to znaczy rozpoznaniem zawsze obecnego i aktywnego boskiego działania zbawczego. Ma ono bowiem wieczną naturę i dlatego obejmuje wszystkie trzy wymiary czasu: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Uderzające jest między innymi to, że na pewnych epigrafach w żydowskiej nekropolii Bet-Sze'arim w Galilei wkłada się w usta umierającego, a teraz już zmarłego i złożonego do grobu, jako ostatnie błaganie słowa podobne do tych, które przytaczał psalmista i skruszony łotr. Jest to deklaracja zaufania, która czyni z tego człowieka wzór nawróconego na wiarę chrześcijańską.

Nie na darmo odwołuje się on do królestwa Bożego, które było sercem nauczania Jezusa. Koncepcja ta, choć opierana na symbolice z dziedziny polityki, miała trwałą teologiczną wartość, o czym świadczą psalmy „Pana i Króla" (Ps 47; 93; 96–99). Chciano w ten sposób opisać aktywne królowanie, czyli boski plan zbawienia i sprawiedliwości, pokoju i błogosławieństwa, harmonii i wolności w historii i świecie, który ma zostać zrealizowany we współpracy z ludzkością. Ten projekt Chrystus ogłosił słowami (zwłaszcza w przypowieściach) i czynami (głównie cudami). Dlatego też owo królestwo było rzeczywistością, która rozpoczęła się wraz z przyjściem Chrystusa: „Królestwo Boże pośród was jest", jak Jezus odpowiedział faryzeuszom, którzy zapytali Go: „Kiedy przyjdzie królestwo Boże?" (Łk 17, 20–21).

Królestwo jednak nadal trwa i oczekuje na swoje eschatologiczne spełnienie, gdy nadejdzie pełnia czasu. Dlatego skruszony łotr używa wyrażenia: „gdy przyjdziesz do swojego królestwa". Praktycznie przewiduje to, co sam Zmartwychwstały powie swoim

uczniom: „O, nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia [...]. Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?" (Łk 24, 25–26). Napis na krzyżu: „To jest Król żydowski", i kpiny rzymskich żołnierzy na straży: „Jeśli jesteś królem żydowskim..." (24, 37–38), nieświadomie zawierają prawdę, którą ten człowiek rozpoznaje i wyznaje. Nie jest to doczesna suwerenność z ziemską godnością; jest to horyzont światła, który już rozkwitł w historii wraz z nadejściem osoby i dzieła Chrystusa, i który będzie miał swoją olśniewającą pełnię w jego Passze, poza śmiercią, to znaczy poza czasem i przestrzenią. To właśnie potwierdzi sam Jezus swoimi słowami, ostatnimi, jakie kieruje do człowieka w Ewangelii Łukasza.

3. „Dziś będziesz ze Mną"

Niewiele słów wypowiada nawrócony łotr, ale jeszcze bardziej powściągliwe, istotne i pełne światła są te, które wypowiada do niego Chrystus. Naznaczone zostały szczególną powagą, ponieważ Jezus wprowadza je częstym zwrotem obecnym w Ewangeliach, gdy wypowiada jakieś ważne stwierdzenie: *Amén soi légô*, „Zaprawdę, mówię ci". Formuła *amén* powraca u synoptyków około pięćdziesięciu razy i w ogóle w Ewangeliach występuje tylko w ustach Jezusa, nabierając w ten sposób charakteru formuły wprowadzającej autorytarną wypowiedź (ewangelista Jan dwadzieścia pięć razy podaje ją w formie zdwojonej: *Amén, amén*). Oto treść zamknięta w tej uroczystej ramie. W języku greckim jest to siedem słów, łącznie z rodzajnikami i przyimkami: *sémeron met'*

emoû ésê en tô paradeísô („dziś ze mną będziesz w raju”). Trzy z nich to rzeczywiste części składowe.

Przede wszystkim mamy *sémeron* („dziś”), słowo, które przyjmuje, ale i wykracza poza chronologiczną jakość tego terminu, co można odkryć, badając wszystkie jego wystąpienia w Nowym Testamencie (łącznie 41, w tym 20 razy w pismach Łukasza!). Chodzi bowiem o dzień dzisiejszy Boga, ze swej natury trwały i wieczny, ale zaszczepiony w płynności ludzkiego czasu. Spróbujmy podać kilka przykładów:

– Do pasterzy: „Dziś (*sémeron*) bowiem w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel” (2, 11).

– W synagodze w Nazarecie: „Dziś (*sémeron*) spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (4, 21).

– Po uzdrowieniu paralityka tłum krzyczy: „Przedziwne rzeczy widzieliśmy dzisiaj (*sémeron*)” (5, 26).

– Do Zacheusza: „Dziś (*sémeron*) zbawienie stało się udziałem do tego domu” (19, 9).

– Do Piotra o jego zdradzie: „Nim zapieje dziś (*sémeron*) kogut, ty trzy razy się wyprzesz, że Mnie znasz” (22, 34).

„Dzisiaj”, które wskazuje Jezus ukrzyżowanemu obok rozmówcy, zawiera w sobie przeplatanie się chronologicznej teraźniejszości i wieczności. „Dzisiaj” będące dosłowną rzeczywistością historyczną wydarzenia, które dokonuje się tego wiosennego popołudnia, nie wyklucza „dzisiaj” ery zbawienia, zainaugurowanej przez Jezusa swoją śmiercią. Dar, który człowiek otrzymuje, nie jest zawieszeniem kary, ale pełnym zbawieniem; jest to zatem dar wieczny, ofiarowany w określonym momencie historycznym, ale

przeznaczony na wieczne życie. Istnieją dwa elementy, które definiują „symbolikę" wydarzenia, to znaczy związek czasu i wieczności.

Pierwszy element zawiera się w sugestywnym wyrażeniu *met' emoû* („ze Mną"). Św. Ambroży w *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza*, komentując ten fragment, powiedział: „Życiem jest bycie z Chrystusem, bo tam, gdzie jest Chrystus, tam jest i królestwo" (X, 121). Enzo Bianchi zauważa, że „już dziś, zaraz po śmierci, a więc nie w odległej przyszłości, osobiste przeznaczenie złoczyńcy znajdzie zbawcze wypełnienie w życiu z Chrystusem w królestwie, w raju: wieczność już teraz, dzisiaj! Prawdziwą chrześcijańską nowością, która interpretuje tradycyjne żydowskie wzorce raju, jest wspólnota z Chrystusem. Być z Nim to być w niebie, być w Jego chwale, uczestniczyć w życiu wiecznym". W tym Jezusowym „ze Mną" można dostrzec radykalną różnicę w stosunku do klasycznej nieśmiertelności wychwalanej przez Platona; u greckiego filozofa była to metafizyczna jakość duszy, która będąc duchową, jest nieśmiertelna. Dla chrześcijaństwa jest to natomiast łaska, dar, który niekoniecznie wywodzi się z duszy ludzkiej; to intymność i komunia z Bogiem i Jego własnym wiecznym życiem, doświadczenie przekraczające niematerialną naturę duszy.

Już kilka godzin wcześniej, w Wieczerniku, Chrystus obiecał uczniom to intymne zjednoczenie, wspominając o „królestwie" i w symbolu uczty: „Wyście wytrwali ze Mną w moich przeciwnościach. Dlatego i Ja przekazuję wam królestwo, jak mnie przekazał je mój Ojciec, abyście w królestwie moim jedli i pili przy moim stole" (Łk 22, 28–30). Komunia ta znajdzie się u podstaw eschatologicznej mistyki Pawła: „Będziemy porwani w powietrze,

na obłoki naprzeciw Pana, i w ten sposób na zawsze będziemy z Panem” (1 Tes 4, 17); „Pragnę odejść, a być z Chrystusem” (Flp 1, 23). Jednak w naszej scenie symbol przywołanej powyżej uczty Łukasz zastępuje innym, dość rzadkim w Biblii, ale dominującym w późniejszej tradycji chrześcijańskiej.

4. Rajski ogród

Jest to druga część zdania, które Jezus skierował do swego towarzysza śmierci: obraz *parádeisos*, „raju”. Słowo to ma pochodzenie staroirańskie (a dokładnie awastyjskie) i jest połączeniem dwóch terminów: *páiri*, „wokół”, i *daêza*, „mur”, i oznacza murowane ogrodzenie parku. To właśnie w tym znaczeniu wchodzi do Biblii hebrajskiej jako *párdes*, gdzie występuje tylko trzy razy. W Księdze Nehemiasza wspomina się niejakiego Asafa, „strażnika królewskiego parku (*párdes*)” króla Artakserksesa. Kohelet, wchodząc w rolę króla Salomona, wyznaje: „założyłem ogrody i parki (*pardésîm*) i nasadziłem w nich wszelkich drzew owocowych” (2, 5). Co więcej, już w starożytnym języku akadyjskim „ogrodzony sad” nosił nazwę *pardésu*.

Charakterystyczne jest trzecie wystąpienie słowa *párdes* w Starym Testamencie. W tym przypadku kwitnący ogród staje się metaforą ukochanej kobiety i jej intymności, do której dopuszczony jest tylko ukochany, wychwalający ją tymi słowami: „Pędy twe – granatów gaj (*párdes*) z owocem wybornym, kwiaty henny i nardu, nard i szafran, wonna trzcina i cynamon, i wszelkie drzewa żywiczne, mirra i aloes, i wszystkie najprzedniejsze balsamy” (Pnp 4, 13–14). Katalog roślinny (jeśli pominąć

powtórzenie „nardu") obecny w symbolicznej „rajskiej" przestrzeni ma opisywać najwyższe piękno, idylliczny stan życia, doskonałą intymność, która przeplata wymiar cielesny z duchowym, uścisk ciał i spotkanie serc. Należy zauważyć, że tak zwany „ziemski raj" opisany w rozdziale 2 Księgi Rodzaju jest w hebrajskim oryginale nazywany tylko *gan*, „ogród"; to dopiero grecka wersja Biblii, tak zwana Septuaginta, przekształci go w *parádeisos*.

Przejdźmy teraz do obszaru najbliższego Jezusowi i Łukaszowi, czyli do Nowego Testamentu, a tu, o dziwo, słowo to pojawia się jeszcze tylko dwa razy. Przede wszystkim w mistycznym świadectwie Pawła, w którym Apostoł, opisując swoje ekstatyczne doświadczenie, wyznaje, że został „porwany aż do trzeciego nieba". I kontynuuje to autobiograficzne poświadczenie – sformułowane jednak w trzeciej osobie („Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty…") i w stanie wyobcowania („czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, też nie wiem, Bóg to wie") – kolejnym stwierdzeniem: „został uniesiony do raju (*parádeison*) i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać" (2 Kor 12, 4). On sam umieszcza to doświadczenie wśród „widzeń i objawień (*optasíai* i *apokalýpseis*) Pańskich" (12, 1).

Kolejne przywołanie raju ma charakter bardziej eschatologiczny, ponieważ odnosi się do „drzewa życia", symbolu nieśmiertelności typowego dla wierzeń starożytnej Mezopotamii (poemat o Gilgameszu), i ogrodu Eden, gdzie jednak pojawia się tylko marginalnie (Rdz 2, 9; 3, 22) w porównaniu z centralnym znakiem „drzewa poznania dobra i zła" mającym wydźwięk moralny. Na końcu pierwszego z siedmiu listów otwierających Księgę Apokalipsy i skierowanego do Kościołów Azji Mniejszej,

w wiadomości dla wspólnoty w Efezie, czytamy: „Zwycięzcy dam spożyć owoc z drzewa życia, które jest w raju (*paradeísô*) Boga" (Ap 2, 7). Jest to zatem obietnica wejścia sprawiedliwych do „raju utraconego", z którego Adam został wyrzucony i który, jak powiedziano, miał w drzewie życia znak zażyłości z Bogiem.

Owoc tego drzewa nie jest już zakazany; wręcz przeciwnie, jest on ofiarowany przez samego Boga, który otwiera swoim wiernym udział w Jego wiecznym życiu. Nie na darmo późniejsza tradycja ikonograficzna wybierała często przedstawienie tego drzewa jako krzyża Chrystusowego, łącząc je z obietnicą złożoną przez Jezusa łotrowi, który zwrócił się do Niego i poprosił o przyjęcie do niebieskiego królestwa. Teraz staje się jasne, dlaczego w opisie nowego Jeruzalem zstępującego z nieba, w zakończeniu Apokalipsy, jest mowa o rzece, na brzegach której rośnie „drzewo życia, rodzące dwanaście owoców – wydające swój owoc każdego miesiąca" (22, 2). Ogród Eden, święta i doskonała Jerozolima, ostateczne błogosławieństwo, niebo są symbolicznymi synonimami „raju", do którego został teraz dopuszczony ten *kakoûrgos*, pierwszy święty „kanonizowany" osobiście przez Jezusa.

Ten Jezus, który podczas swojego ziemskiego życia wykonywał posługę odpuszczania grzechów (Łk 5, 20; 7, 28), dając zbawienie nawróconym grzesznikom (19, 9), teraz ogłasza wejście w komunię z samym sobą, a więc i z życiem Bożym, temu skruszonemu i nawróconemu człowiekowi. „Raj", do którego został przyjęty, odpowiada definicji eschatologii chrześcijańskiej, szeroko otwartej dla sprawiedliwych, jak to zostało ogłoszone w *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, gdzie jednak pojawia się symbol

nieba: „«Niebo» jest stanem najwyższego i ostatecznego szczęścia. Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, i nie potrzebują późniejszego oczyszczenia, są zgromadzeni wokół Jezusa i Maryi, aniołów i świętych. Tworzą oni Kościół niebieski, gdzie oglądają Boga «twarzą w twarz» (1 Kor 13, 12), żyją w komunii miłości z Trójcą Świętą i wstawiają się za nami" (nr 209).

Dostęp do tego „stanu", często przedstawianego przez sztukę chrześcijańską jako obraz rajskiego ogrodu, jest otwarty także dla tych, którzy dopiero w ostatniej godzinie swojej niespokojnej egzystencji wymazują przeszłość grzechu poprzez radykalny wybór Boga i dobra. Jak już powiedziano, pierwszym „lokatorem" raju, mieszkającym w towarzystwie Chrystusa, jest nieszczęśnik, grzesznik, postać społecznie pogardzana, która bez wahania postanowiła uwierzyć i polegać na swoim bliźnim będącym w udręce. W tej perspektywie rozumie się, że nikomu, nawet na progu śmierci, nie odmawia się możliwości wymazania zła i wejścia do chwały nieba. Nikt nie jest wykluczony z możliwości zbawienia, „tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16; por. 1 Tm 1, 15; 2, 4).

5. Tytus i Dumachus

Na zakończenie lektury trzeciego z ostatnich słów Chrystusa na krzyżu, przyjrzyjmy się tej postaci, którą Łukasz przedstawił jako ucieleśnienie jednego z najdroższych mu tematów, czyli miłosierdzia Jezusa wobec ubogich i grzeszników. W niej wypełniło się skandaliczne i gorszące słowo Chrystusa: „Zaprawdę,

powiadam wam: Celnicy i nierządnice wchodzą przed wami do królestwa niebieskiego" (Mt 21, 31). Nie miał kamienia nagrobnego, który mógłby przykryć jego martwe ciało, ponieważ z pewnością zostało ono wrzucone do zbiorowego grobu ukrzyżowanych. Jednak Jezus wyrył na jego duchowym nagrobku odniesienie do ogrodu Eden, znajdowane na niektórych grobowcach żydowskich nekropolii pierwszych wieków po Chrystusie. Prawdopodobnie opierało się ono na wierze wyrażonej w różnych pismach apokryficznych, które przyznawały świętym niebiański ogród Pana (*Psalmy Salomona* 14, 3; 2 Księga Henocha 65, 10).

Mówiąc o tekstach apokryficznych, chcielibyśmy dodać zaskakującą wiadomość, nawet jeśli zanurzamy się w fantastycznej aurze typowej dla tej literatury. Odnosimy się do fragmentu z tak zwanej *Arabskiej Ewangelii Dzieciństwa Jezusa*, dzieła trudnego do dokładnego ulokowania w czasie, ponieważ jest ono niejednorodne i powstało w rezultacie ponownego opracowania istniejących wcześniej chrześcijańskich tekstów i tradycji ludowych. Oto w bardzo żywej i malowniczej narracji o migracji rodziny Maryi, Józefa i małego Jezusa do Egiptu wzdłuż brzegów Nilu rozgrywa się epizod, na którego końcu zostanie przepowiedziany niespodziewany przyszły los i tożsamość ewangeliczna jego bohaterów. Oto relacja z rozdziału 23 tej apokryficznej Ewangelii.

> Odszedłszy stamtąd, doszli do krainy pustynnej. Słysząc, że jest to ziemia straszna, pomyślał Jusuf i Święta Pani Mirjam, by przejść przez tę krainę nocą. A kiedy szli, zobaczyli dwóch śpiących zbójców, a opodal grupę ich towarzyszy również pogrążonych we śnie. A tymi dwoma opryszkami, na których przypadkowo natrafili, byli Titus i Dumakus. [Obudziwszy się] powiedział Titus Dumakusowi: „Proszę cię, byś dał im wolną drogę i aby nie

dowiedzieli się o nich nasi towarzysze". A gdy sprzeciwiał się temu Dumakus, powiedział mu Titus: „Weź ode mnie czterdzieści drachm jako twój zastaw". I wręczył mu pas z trzosem, który miał na sobie, by [o wszystkim, co zaszło] milczał. A kiedy Święta Pani Mirjam spojrzała na tego zbójcę, który okazał im życzliwość, odezwała się do niego: „Pan Bóg wspomoże cię swym błogosławieństwem i udzieli ci odpuszczenia grzechów". Wtedy Jezus rzekł do matki swojej: „Matko moja, za trzydzieści lat w mieście Uraszalim ukrzyżują mnie Żydzi, a razem ze mną tych dwóch zbójców: Titusa po mojej prawej ręce, a Dumakusa po lewej. I po tym dniu Titus pójdzie przede mną do raju". Powiedziała Mirjam: „Niech cię Bóg przed tym broni"[26].

Pobożność ludowa przewidziała więc już w początkach ziemskiego życia Jezusa spotkanie z dwoma „zbójcami", nadając im również imiona, które będą się różnić w zależności od tradycji. Tak więc w apokryficznej *Ewangelii Nikodema* są oni nazywani: Demas lub Disma, zbawiony, i Cista lub Gesta, buntownik (7, 1; 14, 4); pod takimi samymi imionami widzimy ich również w *Dziejach Piłata* (9, 4). Jak to często bywa, na przestrzeni wieków imiona te mnożyły się w nieprawdopodobnych formach, osadzone nawet w samych starożytnych rękopisach kanonicznych Ewangelii w różnych językach: dla dobrego łotra Joathas i Zoatham, zaś zły będzie się nazywał Maggatras (lub Gamatras) lub Camma, lub Capnatas... My, podobnie jak na początku, oddajmy na zakończenie głos znanemu już nam pisarzowi i agnostykowi, Jorgemu Luisowi Borgesowi, który w ekscytujący sposób zrekonstruował scenę Łukaszową, odczytując ją ponownie. Wiersz ten nosi znamienny tytuł: *Łukasz, XXIII* i znajduje się w zbiorze *Twórca* (1980). Oto jego główne wersy:

Poganin czy Hebrajczyk, czy po prostu człowiek,

Którego rysy zatarły się w cieniu; [...]

I tym ostatnim zadaniem strudzony,
Usłyszał nagle, pośród szyderstw wielu,
Że ten, co obok konał, umęczony,
Bogiem był ponoć, i rzekł z wiarą ślepą:

Wspomnij mnie w chwili, kiedy będziesz wchodził
W królestwo swoje. I głos niepojęty,
Co kiedyś wszystkie istnienia osądzi,
Przyrzekł mu z krzyża, bólem owładnięty,

Królestwo wieczne. Nic już nie dodali,
Aż przyszedł koniec[27].

V. „Boże mój, czemuś Mnie opuścił?”

Około godziny dziewiątej
Jezus zawołał głośnym głosem:
Elì, Elì, lemà sabachthàni,
to znaczy:
„Boże mój, Boże mój,
czemuś Mnie opuścił?

ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι

(Mt 27, 46)

ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι

(Mk 15, 34)

Cristo nuestro, Cristo nuestro! / Por qué nos has abandonado? Tak hiszpański filozof i pisarz Miguel de Unamuno (1864–1936) w dziele *Agonia chrystianizmu* (*La agonía del*

cristianismo, 1925) przekształcił biblijny okrzyk Jezusa, Jego jedyne i ostatnie słowa, które – w Ewangeliach Mateusza i Marka – wypowiedział przed zakończeniem swojego ziemskiego życia. Jakby całun spustoszenia, który okrywał oblicze Chrystusa, gdy zasłona ciemności opadała na ziemię (Mt 27, 45; Mk 15, 33), rozpościerał się jeszcze dalej, by dotrzeć do nas za każdym razem, gdy doświadczając ciemnej otchłani zła, czujemy się opuszczeni przez Boga. Nasze spojrzenie musi jednak powrócić do tego krzyża, który wznosi się na Golgocie z umęczonym ciałem; nasz słuch musi uchwycić ten płacz, który wydobywa się z zaschniętego gardła Ukrzyżowanego.

1. Ukrzyżowany z Isenheim

Wśród ogromnej liczby dzieł sztuki stworzonych na przestrzeni wieków, które moglibyśmy wybrać do kontemplacji, i z pewnością jednym z najbardziej sugestywnych jest obraz namalowany w latach 1512–1516 przez niemieckiego artystę Mat thiasa Grünewalda w centralnej części słynnego ołtarza z Isenheim, obecnie przechowywanego w Muzeum Unterlinden w Colmar w Alzacji. Główna scena – ponad 3 m szerokości na niemal 2,70 m wysokości – jest zdominowana przez gigantyczną figurę Ukrzyżowanego na tle sinego, mrocznego nieba i dzikiego, pustynnego krajobrazu. Olbrzymie i nieco nieproporcjonalne ciało Jezusa przybite jest do krzyża z nierówno ociosanych pni; Jego skóra jest ziemista i pokryta ranami, na głowie ma wielką koronę cierniową, Jego nogi i ręce przebite są dużymi gwoździami,

a opuszczona twarz wykrzywiona w odejmującym urodę grymasie cierpienia.

Prowokacyjność tego wizerunku – przez nazistów uważanego za „zdegenerowaną sztukę", a przez ekspresjonizm przyjętego za symboliczny punkt odniesienia – dobrze nadaje się do refleksji nad ostatnimi momentami życia Chrystusa, tak jak opisują je Mateusz i Marek, powierzając je psalmicznemu okrzykowi złożonemu z tylko czterech słów, które teraz spróbujemy zobaczyć we wszystkich ich barwach, odkrywając, że nie są one jedynie mroczne lub pełne rozpaczy, jak mogłoby się wydawać przy pierwszym ich odczytaniu. Z pewnością, co podsuwa nam dzieło Grünewalda, nie można ignorować faktu, że ten czas, począwszy od „godziny szóstej" według starożytnego sposobu liczenia, czyli naszej dwunastej w południe, aż do „dziewiątej", czyli naszej trzeciej po południu, jest podobny do czarnej dziury, otchłani upokorzenia.

Tam, w górze, wisi człowiek „ekskomunikowany" przez swój naród jako bluźnierca i wzgardzony jako buntownik przez rzymską władzę polityczną. By użyć słów Pawła odwołujących się do Księgi Powtórzonego Prawa (21, 23; por. Ga 3, 13), jest On przeklęty, bo „przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie". Więcej nawet, by kontynuować mocne wyrażenie Pawła, Bóg uczynił Go dla nas grzechem, choć On nie znał grzechu (por. 2 Kor 5, 21). Jezus doświadczył już porzucenia we wszystkich jego formach, począwszy od krewnych, którzy się Go wstydzili, uznając za obłąkanego (Mk 3, 21.31–35). Został porzucony przez przyjaciół w noc Getsemani, kiedy modlił się, cierpiał i został uwięziony (Mk

14, 32–43). Bo przecież Jego uczniowie w tym ryzykownym momencie „opuścili Go wszyscy i uciekli” (Mk 14, 50).

Co więcej, jeden z nich, Judasz, jak wiemy, zdradził Go, a Piotr kilkakrotnie się Go wyparł. Cały ten lud, który jeszcze kilka dni wcześniej wiwatował na Jego cześć (Mk 11, 9) i w przeszłości wychwalał Go i cisnął się do Niego, by uzyskać uzdrowienie i usłyszeć Jego pełne mocy słowo, kilka godzin wcześniej potwierdził aklamacją wyrok ukrzyżowania (Mk 15, 14), a potem drwił z Niego podczas smutnego widowiska egzekucji. Ale teraz dochodzimy do szczytu tego opuszczenia, które czyni Go bratem wszystkich zapomnianych i odrzuconych w ciągu historii. Na progu śmierci Jezus zostaje pozostawiony sam sobie i jest niemal ignorowany nawet przez Boskiego Ojca, stając się w ten sposób „ateistą” w etymologicznym znaczeniu tego terminu, to znaczy „bez Boga” (*a-theós*). Jest to głęboko ludzki dramat radykalnego oddzielenia od Boga, który wydaje się obojętny na wołanie Syna i pozostaje odległy w złotym niebie swojej wieczności.

2. Wielki lament

Zanim wyodrębnimy te cztery aramejskie słowa, które Jezus wyrzuca z siebie w kierunku nieba przesłoniętego zasłoną mroku i w kierunku pozornie pustego symbolicznego firmamentu wiecznej obecności, konieczne jest umieszczenie ich na „tkaninie” (po łacinie *textus*), z której zostały wycięte, to znaczy z Psalmu 22. Dobrze jest wykorzystać często stosowaną praktykę judaistycznej teologii, zgodnie z którą, gdy wywołuje się fragment tekstu, w sposób dorozumiany przywołuje się jego całość.

Teraz owa „całość” jest dość zróżnicowana: trzy części Psalmu – jak to często bywa w kompozycjach muzycznych – mają różnorodną tonację. Z pewnością pierwszy i najdłuższy fragment (w. 2–22) stanowi rozdzierający lament, który zabarwia całą strukturę śpiewu i dlatego w ustach umierającego człowieka przybiera charakter niemal kontestacji, interpelacji, protestu. Staje się on w swej całości, mimo kolejnych odmiennych już tonów, rodzajem sporu sądowego, w którym psalmista żąda od Boga podania racji dla nadmiaru zła, absurdu cierpienia, pustoszącej niesprawiedliwości. Oto więc pierwszy wielki lament.

[2] Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?
Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku.
[3] Boże mój, wołam w ciągu dnia, a nie odpowiadasz,
i nocą, a nie zaznaję pokoju.
[4] A przecież Ty mieszkasz w świątyni,
Chwało Izraela!
[5] Tobie zaufali nasi przodkowie,
zaufali, i Tyś ich uwolnił;
[6] do Ciebie wołali i zostali wybawieni,
Tobie ufali i nie doznali wstydu.
[7] Ja zaś jestem robak, a nie człowiek,
pośmiewisko ludzkie i wzgardzony przez lud.
[8] Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą,
rozwierają wargi, potrząsają głową:
[9] „Zaufał Panu, niechże go wyzwoli,
niechże go wyrwie, jeśli go miłuje”.
[10] Ty mnie zaiste wydobyłeś z matczynego łona;
Ty mnie czyniłeś bezpiecznym u piersi mej matki.

11 Tobie mnie poruczono przed urodzeniem,
Ty jesteś moim Bogiem od łona mojej matki,
12 Nie stój z dala ode mnie, bo klęska jest blisko,
a nie ma wspomożyciela.
13 Otacza mnie mnóstwo cielców,
osaczają mnie byki Baszanu.
14 Rozwierają przeciwko mnie swoje paszcze,
jak lew drapieżny i ryczący.
15 Jak woda się rozpływam
i rozłączają się wszystkie moje kości;
jak wosk się staje moje serce,
we wnętrzu moim topnieje.
16 Moje gardło suche jak skorupa,
język mój przywiera do podniebienia,
kładziesz mnie w prochu śmierci.
17 Bo psy mnie opadają,
osacza mnie zgraja złoczyńców.
Przebodli ręce i nogi moje,
18 policzyć mogę wszystkie moje kości.
A oni się wpatrują, sycą mym widokiem;
19 moje szaty dzielą między siebie
i los rzucają o moją suknię.
20 Ty zaś, o Panie, nie stój z daleka;
Pomocy moja, spiesz mi na ratunek!
21 Ocal od miecza moje życie,
z psich pazurów wyrwij moje jedyne dobro,
22 wybaw mnie od lwiej paszczęki
i od rogów bawolich – wysłuchaj mnie!

Nie dokonując egzegezy poszczególnych elementów tej lamentacji, trzeba podążyć za jej poetyckim i duchowym nurtem, rozpoczętym przez wołanie, które będziemy jeszcze dokładnie badać, podejmując je wypowiadane przez umierającego Jezusa (w. 2–3). Ono rozkwita jak płomienny kwiat na niepokojącym i straszliwym doświadczeniu milczenia Boga, doświadczeniu Jego oderwania, które często pojawia się w błaganiach Psałterza: „O Boże, nie milcz, nie bądź głuchy, nie bądź bezczynny, Boże! [...] Nie milcz, o Boże, którego wychwalam" (Ps 83, 2; 109, 1). Z tego wołania kiełkuje i wypuszcza gałęzie prawdziwa pieśń intonowana przez cierpiącego solistę i skierowana do nieobecnego Boga (w. 4–12). Bóg podobny jest tu do beznamiętnego władcy, spokojnie zasiadającego na królewskim tronie, obojętnego na nasze łzy i zawirowania historii. Kiedyś, owszem, ratował naszych ojców, ale teraz wobec nas wydaje się oderwany i milczący.

Następnie psalmista próbuje sprowokować tego niemego Boga, przeciwstawiając pogodny czas wspólnej i osobistej przeszłości („Tobie zaufali nasi przodkowie, zaufali, i Tyś ich uwolnił; do Ciebie wołali i zostali wybawieni [...]. Tobie mnie poruczono przed urodzeniem, Ty jesteś moim Bogiem od łona mojej matki" (w. 5–6.11) obecnej nędzy, która sprowadza człowieka do bycia „robakiem" (w. 7). Ból sprawiedliwego staje się w istocie przyczyną sarkazmu bezbożnych wobec Boga (w. 8–9). Nieszczęście i zło, które dotykają sprawiedliwego, dla niewierzących łatwo stają się dowodem nieistnienia Boga i potwierdzeniem absurdalności wiary.

W tym momencie lament otwiera się na nową pieśń, opisującą klęskę i koszmary, w których pogrąża się psalmista (w. 13–22). W scenie o barokowych i przesadnych barwach maluje się punkt

kulminacyjny, do którego doprowadził człowieka doznany ból: godność ludzka wiernego zostaje całkowicie zdeptana. Wrogowie są tu przedstawieni zgodnie z tak zwaną teriomorficzną symboliką, czyli bestialską, upodobnieni do strasznych i okrutnych zwierząt (byków, lwów, psów, bawołów). Obraz ten ma również implikacje diaboliczne, ponieważ na Wschodzie demonom, uważanym za byty odpowiedzialne za choroby i cierpienie, często nadawano podobieństwo do dzikich zwierząt.

Scena ta zostaje więc przekształcona w obraz polowania, często wykorzystywany w błaganiach psalmodii (Ps 7, 6.16; 31, 5; 35, 78; 57, 7). Modlący się człowiek, ścigany przez psy i bijących, jest jak łowna zwierzyna, ranna, dysząca i bliska dopadnięcia. Zgodnie z poetycką swobodą przedstawienie ulega jednak kolejnej zmianie. W wersach 18–22 wierny stoi na skraju śmierci, przed pochówkiem zostaje pozbawiony szat, które zostają podzielone i rozdane, ponieważ nie będą mu już potrzebne (por. J 19, 23–24). Lament przypieczętowuje ostatni rozpaczliwy krzyk: „Ty zaś, o Panie, nie stój z daleka; pomocy moja, spiesz mi na ratunek!" (w. 20). I to właśnie u szczytu tej lamentacji w Psalmie pojawia się radykalny punkt zwrotny. Cisza zostaje przerwana, a pragnienia osoby cierpiącej zostają wysłuchane, co moglibyśmy wyrazić słowami proroka Izajasza: „Obyś rozdarł niebiosa i zstąpił" (63, 19).

3. „Wysłuchałeś mnie!"[28]

Oto nowy okrzyk, teraz już nie pełen desperacji, ale niemal zaskoczenia: „Wysłuchałeś mnie!" (w. 22). Na wołanie psalmisty

odpowiada więc jakiś głos, ale nie słyszymy go, ponieważ to modlący się usłyszał go w swoim duchu i sercu. Mamy więc do czynienia z wielką przemianą, która wprowadza drugą część, w której z „molowych” dźwięków i piekielnego basu nastrój duszy wznosi się do tonacji „durowych”, do świetlistego regionu nadziei (w. 23–27). Należy zauważyć, że wyzwolenie jeszcze się nie ujawniło w działaniu i dotykalnej rzeczywistości, ale słowo Boże wystarczy, aby rozkwitła niezachwiana pewność zbawienia.

W oczach modlącego się już jaśnieje szczęśliwa przyszłość, w której złoży swoje śluby na zgromadzeniu liturgicznym. Bóg nie postępuje według ludzkich schematów, opowiada się po stronie ubogich, po stronie tych, którzy nie mają innego obrońcy poza Nim. I ta stronniczość Pana jest właśnie najwyższą bezstronnością i sprawiedliwością: „Bo On nie wzgardził ani się nie brzydził nędzą biedaka [...] i wysłuchał go, kiedy ten zawołał do Niego” (w. 25). A uratowany sprawiedliwy staje się misjonarzem Bożej miłości wobec wszystkich ubogich we wspólnocie.

[23] Będę głosił imię Twoje swym braciom
i chwalić Cię będę pośród zgromadzenia:
[24] „Chwalcie Pana, wy, co się Go boicie,
sławcie Go, całe potomstwo Jakuba;
bójcie się Go, całe potomstwo Izraela!
[25] Bo On nie wzgardził ani się nie brzydził nędzą biedaka,
ani nie ukrył przed nim swojego oblicza
i wysłuchał go, kiedy ten zawołał do Niego”.
[26] Dzięki Tobie moja pieśń pochwalna płynie w wielkim zgromadzeniu.
Śluby me wypełnię wobec bojących się Jego.

[27] Ubodzy będą jedli do syta,
chwalić będą Pana ci, którzy Go szukają.
„Niech serca ich żyją na wieki”.

Słynny siedemnastowieczny kaznodzieja Jacques-Bénigne Bossuet był przekonany, że „błogosławieni są ci, którzy, recytując ten boski psalm, będą z Jezusem Chrystusem tak święcie zasmuceni, ale i tak bosko radośni”. Lament Męki Pańskiej przeistacza się bowiem w paschalne „alleluja”. Jak sugerował teolog Gerhard Ebeling w jednym ze swoich tekstów o psalmach, „tam, gdzie Bóg jest odleglejszy, tam też jest bliższy”. Potwierdzeniem tego na płaszczyźnie teologicznej jest właśnie to, że Syn Boży modlił się Psalmem 22 podczas swojego męczeństwa, aby być z nami, otwierając w ten sposób ludzkie życie na świt Wielkanocy, kiedy ponownie zabłyśnie w Nim światło Boga żywego.

Psalm 22 ma jeszcze trzecią, ostatnią część, która prawdopodobnie składa się z autonomicznego hymnu (w. 28–32) dołączonego później do utworu, skomponowanego według dwóch klasycznych etapów: prośby i ufnej pieśni, błagalnego pytania i odpowiedzi na nie.

4. Hymn do Pana i Króla

[28] Przypomną sobie i wrócą
do Pana wszystkie krańce ziemi;
i oddadzą Mu pokłon
wszystkie szczepy pogańskie,

[29] bo władza królewska należy do Pana
i On panuje nad narodami.
[30] Tylko Jemu oddadzą pokłon wszyscy, co śpią w ziemi,
przed Nim zegną się wszyscy, którzy w proch zstępują.
A moja dusza będzie żyła dla Niego,
[31] potomstwo moje Jemu będzie służyć,
opowie o Panu pokoleniu przyszłemu,
[32] a sprawiedliwość Jego ogłoszą ludowi, który się narodzi:
„Pan to uczynił".

„Bo władza królewska (*melukah/basileía*) należy do Pana" (w. 29): celebrujemy zatem królewskie panowanie Boga, który w swoim planie zbawienia może również umieścić zło. W odpowiedzi na ten wspaniały transcendentny plan – który przywołuje na myśl także zakończenie Księgi Hioba (38, 2) i każe wielkiemu cierpiącemu „położyć rękę na ustach" i nie odpowiadać więcej (40, 4–5) – rozlega się pieśń uwielbienia i chwały. Jak zauważył jeden z komentatorów Księgi Psalmów, Louis Jacquet, „tym dodatkiem pisarz poszerza horyzont i zaprasza wszystkie narody, by dostrzegły cudowne i tajemnicze dzieło opiewane przez psalmistę, zachowały je w pamięci i wyciągnęły z niego wniosek". Widać jak na dłoni, że pisarz transponuje osobistą sprawę psalmisty na historię wygnania i odbudowy Izraela, aby przekonać wszystkie narody do «wyznania» powszechnej suwerenności Boga?". Kończy się więc entuzjastycznym *crescendo* Psalm, który rozpoczynał się *crescendo* dramatycznym. Psalm, który zakiełkował w Męce Pańskiej, rozkwita w Wielkanoc. „Tak jak nie może być pocieszenia bez bólu,

tak nie może być doskonałego bólu, który nie doznałby pociechy" (Sergio Quinzio).

Jeśli przyjmie się wspomniane wyżej kryterium interpretacyjne, zgodnie z którym cytat fragmentu jest odniesieniem do całości tekstu, to incipit z Psalmu 22 na ustach umierającego Jezusa można potraktować jako interpretacyjny pryzmat, który oświetla całą drogę męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Właśnie to filozof i psycholog Erich Fromm (1900–1980) zauważył w rozdziale eseju *Będziecie jak bogowie* zatytułowanym „Psalm 22 i Pasja": zdefiniował on tę kompozycję jako „Psalm dynamiczny", ponieważ jest on „ewolucyjny" i prowadzi od tragedii do radości. Podobnie Ernesto Cardenal, znany nikaraguański poeta, w swojej reinterpretacji biblijnych psalmów wychwalał tę metamorfozę, gdzie od początkowej „karykatury człowieka, pogardzanego przez naród" dochodzimy do ostatecznego *crescendo*, w którym „pośród wielkiego tłumu rozbrzmiewają pieśni, / biedni przygotowują ucztę, / a nasz lud ma wielkie święto / i nowy naród wkrótce się narodzi".

5. Głos historycznego Jezusa

To jasne zakończenie nie może jednak wymazać fundamentalnego wzoru Psalmu, który jest gorzką skargą rzuconą ku niebu, okrzykiem samotnej rozpaczy. Włożony w usta Jezusa ogłoszonego Synem Bożym przez wiarę ewangelistów cytat musi wywołać całą serię pytań. Jedną z najważniejszych jest niewątpliwie kwestia historyczności. Nie licząc pewnego wahania części uczonych, według których ewangeliści mieliby zastosować

do Jezusa wypełnienie starotestamentowego modelu cierpiącego sprawiedliwego, wydanego na śmierć przez niegodziwych, ale w końcu uwolnionego przez Boga – modelu znanego także z doświadczenia cierpiącego Sługi Pańskiego, opiewanego przez 53 rozdział Księgi Izajasza – uznajemy, że gwałtowność tego wołania potwierdza autentyczne przypisanie go historycznemu Jezusowi. W tym przypadku stosuje się kryterium weryfikacji historiograficznej definiowane jako „zawstydzające": Kościołowi pierwotnemu z trudem przyszłoby „wymyślić" taką „zawstydzającą" wypowiedź, przedstawiając ją jako głos Tego, którego uznał za Syna Bożego.

Jeden z najważniejszych wyrazicieli tak zwanej „teologii liberalnej" ubiegłego wieku, Francuz Maurice Goguel (1880–1955) w swoim *Życiu Jezusa* (1932) podkreślał tę niespójność, pisząc: „Pierwotne chrześcijańskie sumienie za nic nie mogło wymyślić idei Jezusa opuszczonego przez Boga; zatem Marek i Mateusz musieli czuć się związani historycznym przekazem". Ponadto nie należy zapominać, że dla dwóch ewangelistów, Mateusza i Marka, są to jedyne słowa Chrystusa wypowiedziane z krzyża. Nie odmawia On własnej modlitwy, ale jako wierny Żyd powierza się księdze modlitw Izraela, Psałterzowi, dostosowując się do długiej serii zwykłych psalmistów doświadczających ciężkich prób: „Jak długo, Panie, całkiem nie będziesz o mnie pamiętał? Dokąd kryć będziesz przede mną oblicze?" (Ps 13, 2; por. Lm 5, 20: „Czemu chcesz o nas zapomnieć na zawsze?").

Aby użyć słynnego Pawłowego wyrażenia, „zgorszenie krzyża" (Ga 5, 11) pojawia się tu w całości. Tutaj, jak już zostało powiedziane, dokonuje się w całej głębi radykalne „wcielenie",

uniżenie Syna, który stał się prawdziwym człowiekiem, bratem wszystkich cierpiących pozostawionych samym sobie przez Boga i bliźniego. „Jezus dosięga do wszelkiej samotności i wszelkiego znanego nam opuszczenia, poznaje otchłanie naszej ciemności i zamieszkujące nas piekła, stając się współuczestnikiem wszystkiego, co ludzkie, nie tylko fizycznie, ale także psychicznie i duchowo. Jezus na krzyżu dochodzi do skrajnej nędzy, ostatniego miejsca, które nigdy nie może być Mu odebrane [...]. Nawet jeśli wpadniemy do piekła, znajdziemy tam Chrystusa gotowego nas objąć" (E. Bianchi). Jego *kénosis* (Flp 2, 6–8) jest najwyższym znakiem bliskości Boga wobec człowieka, bliskości, która jednak nie jest tylko zwykłą i heroiczną solidarnością, ponieważ pozostaje On Bogiem i swoją transcendencją przemienia nasze śmiertelne ograniczenie i przyciąga nas do królestwa życia wiecznego (por. J 12, 32).

6. Głośne wołanie Jezusa

Skierujmy więc naszą uwagę na spierzchłe z pragnienia usta Jezusa, który wydaje głośny okrzyk, jak męczennicy z Apokalipsy zabici „dla słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli" (Ap 6, 10). To wołanie przywołuje List do Hebrajczyków, ale już otwiera go na światło: „z głośnym wołaniem i płaczem za swych dni doczesnych zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości" (Hbr 5, 7). Ale przejdźmy teraz do ostatnich słów Jezusa, które nieznacznie się różnią w sformułowaniach Marka i Mateusza:

Marek: Eloi, Eloi, lama sabachthani.

Mateusz: Eli, Eli, lema sabachthani.

Zwykło się mówić, że cytat jest w języku aramejskim, powszechnym w tamtych czasach, używanym również w tłumaczeniu Biblii zwanym Targum. Zasadniczo jest to prawda, nawet jeśli najbardziej poprawna wersja brzmiałaby:

'Elahî, 'Elahî, lema' szebaqtanî,

podczas gdy oryginalny hebrajski brzmi tak:

'Elî, 'Elî, lamach 'azabtanî.

Nie zagłębiajmy się w debatę na temat wariantów i różnic między Markiem a Mateuszem, tym bardziej że omawia się je we wszystkich egzegetycznych komentarzach do Ewangelii. Podkreślmy tylko, że *Eli*, *Eli*, „Boże mój, Boże mój" u Mateusza jest bliższe hebrajskiego, tak jak Markowe *lama*, „dlaczego". Faktem jest, że ogólna forma pozostaje bliższa aramejskiemu. Jezus jest człowiekiem ludu: jego codzienny język, jakim przemawiał do tłumów, jak i Jego modlitwy odzwierciedlają horyzont kulturowy, z którego przyszedł i w którym dorastał, a użycie aramejskiego to potwierdza. Być może nawet w konkretności lokalnych niuansów języka mówionego, jeśli prawdą jest, że w noc aresztowania i procesu Jezusa zebrani ludzie zwracają się do Piotra w ten sposób: „Na pewno i ty jesteś jednym z nich [uczniów Chrystusa], bo nawet twoja mowa cię zdradza" (Mt 26, 73). Nie na darmo w Ewangeliach

natrafia się na słowa i zwroty w języku aramejskim wymawiane przez Jezusa, takie jak: *abbà* – „tato”, *talità qûm* – „dziewczynko, wstań!”, *effatà* – „otwórz się!”. I, jak wiemy, wzgórze, na którym umiera Jezus, nosi aramejską nazwę „Golgota”.

Z tym wezwaniem Jezusa ukrzyżowanego stajemy więc w obecności ważnego świadectwa pierwotnego Kościoła, który zachował ostatnie słowa Jezusa w oryginalnej wersji. Nie ma tam poufałego *abbà*, które w swojej narracji o tej godzinie odnotowuje Łukasz, ale tradycyjny wołacz biblijnych modlitw, „Boże”, czego Chrystus nigdy wcześniej nie czynił. Przyjmuje przeto sposób zwracania się do Boga wszystkich innych ludzi, swoich braci w bólu. Jest oczywiste, że nie wątpi On w istnienie Boga; przeciwnie, Jego wiara jest być może w szczytowym momencie, jak wiara Abrahama, kiedy wstępował na górę Moria, niosąc w sercu ofiarny rozkaz swego ukochanego i okrutnego Pana (Rdz 22). Bóg nie jest postrzegany jako pustka, ale jako tajemnicza nieobecność. Krzyk Jezusa na krzyżu nie jest świadectwem rozpaczy ani utraty nadziei; On krzyczy w nadziei; krzyczy, tak, ale z ufnością, że Bóg położy kres ciszy i wyobcowaniu Jego oddalenia.

Słynny niemiecki egzegeta i teolog Adolf Jülicher (1857–1938) w swoim dziele *Religia Jezusa i początki chrześcijaństwa* (1906) zauważył: „Nie jest to rozpaczliwe oskarżenie, ale modlitwa, ponieważ Jezus jako pocieszenie w cierpieniu zachowuje dla siebie cały Psalm 22, który tak się zaczyna, ale kończy się niewiarygodnym wyznaniem niezachwianej ufności w Bogu”. Inwokacja Psalmu nie jest skierowana do jakiegoś „Boga”, ale do „mojego Boga”, przeto ta nić zaufania, która następnie stawać się będzie coraz mocniejsza w kontynuacji Psalmu, nie zostaje

zerwana, choć niesie ze sobą całą gorycz doświadczanego obecnie porzucenia. Jezus z pewnością jest teraz samotny i czuje się oddzielony od Ojca, nie mówi już jako Syn, ale jako zwykły człowiek, cierpiący i umierający, czyli doświadczający w pełnej prawdzie realizmu naszej ludzkiej tożsamości.

Na uwagę zasługuje również grecka wersja tego wezwania, którą ewangeliści dodali do aramejskiego oryginału właśnie dlatego, że ich czytelnicy mieli już trudności ze zrozumieniem semickiego języka. Teraz, ściśle rzecz biorąc w tłumaczeniu Marka, oryginalne *lama* – „dlaczego" zostaje oddane przez *eis tí*, dosłownie „dla jakiego celu" Ty, o Boże, postanowiłeś mnie opuścić? Podobnie Mateusz ma *hína tí*, „w jakim celu" Ty, o Boże, zostawiasz swojego Syna w opuszczeniu w tym ostatecznym momencie? Po raz kolejny pojawia się tu temat transcendentnego boskiego „projektu", który widzieliśmy już w Księdze Hioba. Jezus, tak jak ten wielki cierpiący, prosi Boga, aby objawił swój plan, który wydaje się niemal bezsensowny, ale jednak musi mieć jakiś sens. Nie jest to więc krzyk rzucony przeciwko ślepemu Losowi lub Nieruchomemu Poruszycielowi, jak arystotelesowskie bóstwo, ale pytanie o sens skierowane do osoby z pewnością transcendentnej, ale nie irracjonalnej jak bóg Enlil starożytnych Sumerów, podobny do „kłębka nici, których początku nie można znaleźć", aby użyć wersetu z hymnu tego starożytnego mezopotamskiego ludu.

7. „Eliasza woła!"

„Niektórzy ze stojących obok, słysząc to [słowa Jezusa], mówili: «Patrz, woła Eliasza!». Ktoś pobiegł i nasyciwszy gąbkę octem,

umieścił na trzcinie i dawał Mu pić, mówiąc: «Poczekajcie, zobaczymy, czy przyjdzie Eliasz, żeby Go zdjąć [z krzyża]" (Mk 15, 35–36; por. Mt 27, 47–49). Istnieje zatem pewnego rodzaju echo krzyku Jezusa, które rozszerza się i polega na nieporozumieniu opartym na zgodności między aramejskim *Eloi* z tekstu Marka, „Boże mój" (w rzeczywistości, jak widzieliśmy, bardziej poprawnie byłoby *Elahî*), a imieniem proroka Elijahu, skróconego do formy *Elijâ*. Mateusz, jak już zostało powiedziane, używa tutaj hebrajskiego *Eli*, który łatwiej pomylić z *Elijahu*. Wychodząc poza kwestię fonetyczną, dość problematycznie i w różny sposób rekonstruowaną przez uczonych, należy pamiętać, że nieporozumienie może wynikać z kontekstualnego, religijnego punktu odniesienia.

Prorok Eliasz był czczony w tradycji żydowskiej jako święty, który przychodzi z pomocą sprawiedliwym cierpiącym, dokonuje cudów, a ponadto uważano go za patrona umierających. Rzeczywiście, przekonanie zapisane również w Biblii przyznawało mu godność prekursora Mesjasza, a nawet tego, który miał Go namaścić i poświęcić na misję. W Księdze Proroka Malachiasza czytamy: „Oto Ja posyłam proroka Eliasza, zanim nadejdzie wielki i straszny dzień Pana" (3, 23). W ten sposób miał on zainaugurować erę mesjańsko-eschatologiczną (por. także Syr 48, 10–11). Istotny w tym względzie jest dialog między Jezusem a uczniami podczas schodzenia z góry Przemienienia: „Pytali go: «Czemu uczeni w Piśmie twierdzą, że wpierw musi przyjść Eliasz?». A On im rzekł: «Istotnie, Eliasz przyjdzie najpierw i wszystko naprawi. Ale jak jest napisane o Synu Człowieczym? Ma On wiele wycierpieć i być

wzgardzony. Ale ja wam mówię: Eliasz już przyszedł i postąpili z nim tak, jak chcieli, jak o nim jest napisane»" (Mk 9, 11–13).

Mateusz jeszcze wyraźniej rozpoznaje w Eliaszu „ożywioną" postać Jana Chrzciciela, poprzednika Chrystusa: „Zapytali Go uczniowie: «Czemu więc uczeni w Piśmie twierdzą, że najpierw musi przyjść Eliasz?». On odparł: « Eliasz istotnie przyjdzie i wszystko naprawi. Lecz powiadam wam: Eliasz już przyszedł, a nie poznali go i postąpili z nim tak, jak chcieli. Tak i Syn Człowieczy ma od nich cierpieć». Wtedy uczniowie zrozumieli, że mówił im o Janie Chrzcicielu" (Mt 17, 10–13). Świadkowie ukrzyżowania przekształcają ten mesjański przekaz o Eliaszu w kolejny akt drwiny z Tego, który przypisał sam sobie mesjańską godność: „Zobaczymy, czy przyjdzie Eliasz, żeby Go zdjąć [z krzyża]" (Mk 15, 36). Chwilę wcześniej, z okrucieństwem sadystycznych widzów, ironizowali: „Mesjasz, król Izraela, niechże teraz zejdzie z krzyża, żebyśmy zobaczyli i uwierzyli!" (Mk 15, 32).

Jest jednak jeszcze coś, co następuje po modlitewnym okrzyku słowami Psalmu 22 i co poprzedza ostatni przedśmiertny krzyk Jezusa. Jest to uniesienie do ust Chrystusa zatkniętej na trzcinie gąbki namoczonej w occie, a raczej w kwaśnym winie, *óxos* po grecku, *posca* po łacinie, czyli czerwonym moszczu rolników wydawanym rzymskim żołnierzom. Zatrzymamy się jeszcze nad tym, gdy staniemy przed piątym słowem Jezusa ukrzyżowanego, czyli „Pragnę", przekazanym przez Jana (19, 28). Wcześniej Mateusz zauważył (27, 34), że Chrystus na szczycie Golgoty otrzymał do picia „wino zaprawione goryczą". Gest ten został być może wykonany przez bractwo wspierające umierających, być może przez te „pobożne kobiety", które przywołuje opis Łukasza (23, 27–

28). Marek (15, 23) zauważa, że napój ten – u niego autentyczny *oínos*, a nie *óxos* – został za to zmieszany nie z żółcią, lecz z mirrą. Było to wino *esmyrnisménon*, czasownik, który pojawia się tylko tutaj w całym Nowym Testamencie i pochodzi od *smýrna* – „mirra", jednego z darów, jaki nowo narodzonemu Jezusowi złożyli magowie (Mt 2, 11).

8. Mirra czy żółć?

Mirra (w języku hebrajskim *môr*) jest ulubionym pachnidłem Pieśni nad Pieśniami (1, 13; 3, 6; 4, 6.14; 5, 1.5.13). To aromatyczna żywica o intensywnym i ostrym zapachu (podstawowym rdzeniem słowotwórczym jest *mrr*, co oznacza „być gorzkim"), importowana z Indii, Arabii i Etiopii, przeznaczona jest do różnych zastosowań, również sakralnych (Wj 30, 23), oczyszczających (Est 2, 12) i pogrzebowych (J 19, 39), jak również w perfumerii (Ps 45, 9; Prz 7, 17). W połączeniu z winem miała ona funkcję znieczulającą, a zatem dana Jezusowi była aktem współczucia, którego jednak Jezus nie potrafi lub nie chce przyjąć: „lecz On nie przyjął", według Marka; „skosztował, ale nie chciał pić", według Mateusza, który jednak, jak mówią, wprowadza żółć[29] zamiast mirry. Ten wariant ma wyjaśnienie symboliczne i teologiczne.

Ewangelista porusza się bowiem w przestrzeni „proroctw": chrystologia w swoich początkach starała się reinterpretować wydarzenia i słowa Jezusa za pomocą fragmentów biblijnych. Była to swego rodzaju droga „retrospektywna": zaczęto od teraźniejszości Chrystusa i odczytywano ją ponownie w świetle Starego Testamentu, odnajdując w nim współbrzmienia, a więc

„wypełnienia Pisma". W ten sposób tworzyło się również odczytanie „prospektywne": wracając od historycznej i chrystologicznej prawdy do proroctwa, odnalezione współbrzmienie przyjmowano za proroctwo sięgające do mesjańskiej przyszłości Jezusa. Dwa ruchy: jeden dośrodkowy, od teraźniejszości przeżywanej przez Chrystusa do proroczej przeszłości, drugi odśrodkowy, od Starego do Nowego Testamentu. Ten hermeneutyczny splot odnosi się do wszystkich biblijnych cytatów pozostawionych przez ewangelistów (zwłaszcza przez Mateusza) na kartach ich pism.

Otóż Mateusz, wprowadzając żółć, która jest w istocie trucizną mogącą prowadzić nawet do otępienia świadomości, potwierdza tak naprawdę Markową uwagę o mirrze, a jednocześnie wprowadza biblijne odniesienie do proroczego „spełnienia". Rzeczywiście, w Psalmie 69, wielkim lamencie przesyconym poczuciem głębokiej rozpaczy, ale otwartym również na potężną nadzieję, modlący się oskarża swoich ciemiężców: „Dali mi jako pokarm truciznę, a gdy byłem spragniony, poili mnie octem" (w. 22). Jak widać, na scenę wchodzą zarówno ocet, jak i żółć, podawane do ust Jezusowi, i nie można do końca rozszyfrować celu tej czynności, z wyjątkiem chęci złagodzenia bólu śmierci, nawet jeśli sam w sobie ostry zapach kwaśnego wina mógł w zasadzie ożywić wrażliwość konającego, przedłużając śmiertelną walkę.

Wychodząc poza historyczną rzeczywistość tego gestu, co – jak zobaczymy – potwierdza również tradycja Janowa, w oczach Mateusza nawet ten pozornie marginalny szczegół jest częścią planu historii zbawienia. Jak już powiedziano, to właśnie w ten sposób przez wieki Stary Testament był analizowany

„prospektywnie” (a w istocie „retrospektywnie”) jako zapowiedź odnosząca się do Chrystusa. Wystarczy przeczytać poniższe wersy z *Myśli* Pascala: „Największym z dowodów Chrystusa są proroctwa. [...] Ponieważ w Ewangelię Jego miał uwierzyć cały świat, trzeba było nie tylko, aby istniały proroctwa stanowiące jej rękojmię [...]. Gdyby jeden człowiek napisał księgę przepowiedni Jezusa Chrystusa co do czasu i sposobu i gdyby Chrystus przyszedł zgodnie z tymi proroctwami, byłaby to siła boska. Ale tutaj jest o wiele więcej. To cały szereg ludzi, którzy przez cztery tysiące lat stale i niezmiennie zjawiają się jeden po drugim, aby przepowiedzieć to samo wydarzenie. To cały lud zwiastuje” (nr 706 i 710)[30].

W tym miejscu zakończymy nasze rozważania poetycką modlitwą o. Davida Marii Turolda, będącą literacką interpretacją Psalmu 22 z tomu *Wzdłuż rzek...*: „Ojcze, po głośnych płaczach i łzach / Twojego Syna na krzyżu, nie prosimy Cię o zrozumienie; / prosimy Cię tylko, abyśmy byli wierni jak On / i abyś nas wysłuchał w naszej pobożności: / abyśmy i my mogli śpiewać hymn wielkanocny / razem z wszystkimi ubogimi i uciśnionymi. Amen”.

VI. „Pragnę”

Jezus, świadom, że już wszystko się dokonało,
aby się wypełniło Pismo,
rzekł:
„Pragnę”.

διψῶ

(J 19, 28)

W języku greckim to zaledwie cztery litery, które w transkrypcji na alfabet łaciński stają się pięcioma: *dipsô* („pragnę”). Tylko jedno słowo, piąte z listy siedmiu, które rozważamy, wychodzi ze spragnionych ust Jezusa ukrzyżowanego. Czasownik oznaczający bycie spragnionym (*dipsân*) jest rzadki w grece Nowego Testamentu, ponieważ pojawia się zaledwie szesnaście razy, w przeciwieństwie do picia (*pínô*), które występuje siedemdziesiąt trzy razy. Mamy tu jednak do czynienia nie tylko z podstawową potrzebą fizjologiczną ludzkiego organizmu, który składa się

głównie z wody, ale także z symbolem o wielu konotacjach, zwłaszcza duchowych. Właśnie z tego powodu José Tolentino Mendonça, portugalski ksiądz, egzegeta i poeta, swoje rekolekcje, które wygłosił dla pracowników Kurii Rzymskiej i papieża Franciszka w lutym 2018 roku, zatytułował *Pochwała pragnienia*; natychmiast zostały one wydane w formie książkowi o tym samym tytule. Na marginesie zauważmy, że właśnie ze względu na kontekst geograficzny miejsca naznaczonego suszą aż w 1500 wersetach Biblii przywoływane są wody.

1. „Świadom, że już wszystko się dokonało”

Zanim poszerzymy nasz horyzont tematyczny o metaforyczny wymiar pragnienia i picia, musimy jeszcze raz stanąć pod krzyżem Chrystusa i podążyć za tekstem Janowym, który cechuje skrótowość obrazująca istotę rzeczy. Matka Teresa z Kalkuty powiedziała: „To słowo, wypisane na ścianie każdej z naszych kaplic, nie odnosi się tylko do przeszłości, ale jest żywe także dzisiaj. Wypowiadane jest w tej chwili do was. To sam Jezus do was mówi: «Pragnę!». Słuchajcie, jak wypowiada wasze imię każdego dnia, a nie tylko jeden raz... «Pragnę!» to coś o wiele głębszego niż tylko powiedzenie przez Jezusa słów: «Kocham was». Jeśli nie czujecie głęboko w sobie, że Jezus was pragnie, nie możecie zrozumieć tego, kim On chce być dla was i kim chce, byście byli dla Niego”.

Oczywiste jest, że refleksja świętej z Kalkuty przechodzi od materialności Chrystusowego pragnienia do wymiaru duchowego. Czwarty Ewangelista sam umieszcza to słowo, wypowiedziane

niemal szeptem, w kontekście teologicznym. Zdanie poprzedzające *dipsô* ukrzyżowanego Jezusa zaczyna się od czasownika *eidôs* („świadom"): stoimy więc wobec świadomego aktu, a nie tylko instynktownego i nieodpartego impulsu spragnionego człowieka. Ewangelista Jan wprowadza wątek świadomości Chrystusa, gdy zmierza On w kierunku ważnych momentów w swoim życiu i misji lub gdy spotyka się z ludźmi.

Do paralityka, który od trzydziestu ośmiu lat czekał na zanurzenie się w cudownej sadzawce Betesda: „Gdy Jezus ujrzał go leżącego i poznał, że czeka już dłuższy czas, rzekł do niego: Czy chcesz wyzdrowieć?" (J 5, 6). Po rozmnożeniu bochenków, gdy „Jezus poznał, że mieli przyjść i porwać Go, aby Go obwołać królem, sam usunął się znów na górę" (J 6, 15). Niedługo potem wyczuwa kryzys, przez który przechodzą uczniowie po Jego przemówieniu w synagodze w Kafarnaum o chlebie życia: „Jezus jednak świadom [był] tego, że uczniowie Jego na to szemrali [...]. Jezus bowiem od początku wiedział, którzy nie wierzą, i kto miał Go wydać" (J 6, 61.64).

U progu godziny śmierci i uwielbienia Jezusa Jan zauważa: „Jezus wiedząc, że nadeszła godzina Jego, by przeszedł z tego świata do Ojca..." (J 13, 1). I wkrótce potem: „Wiedząc, że Ojciec oddał Mu wszystko w ręce oraz że od Boga wyszedł i do Boga idzie..." (J 13, 3). W Getsemani, jeszcze zanim wszystko się zaczęło, „Jezus wiedząc o wszystkim, co miało na Niego przyjść, wyszedł naprzeciw..." (J 18, 4). Ta wiedza Chrystusa podkreśla Jego wolny wybór pójścia w stronę swojego przeznaczenia, jak zapowiedział: „Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz

Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać" (J 10, 17–18).

Jest jednak jeszcze jeden element, który zaraz potem wyraźnie podkreśla ewangelista: Chrystus jest świadomy, że wszystko, co się z Nim dzieje, należy do Bożego planu i nie jest jedynie owocem zwykłych mechanizmów historycznych. Jan zauważa, że przedmiotem wiedzy o Jezusie ukrzyżowanym jest to, że „wszystko (*pánta*) zostało wypełnione (*tetélestai*)". Według czwartej Ewangelii ten grecki czasownik zostanie powtórzony zaraz potem przez samego Chrystusa i będzie Jego ostatnim słowem. W następnym rozdziale wyjaśnimy znaczenie *tetélestai*, które nie jest pełną rezygnacji deklaracją końca, który właśnie nadszedł, ale potwierdzeniem końca, celu, w którym wypełniła się cała misja (*pánta*) Chrystusa. To potwierdził już wcześniej: „Ojciec miłuje Syna i wszystko (*pánta*) oddał w Jego ręce" (3, 35). Jednocześnie oświadczył: „Jest wolą Tego, który Mnie posłał, abym nic nie stracił z tego wszystkiego, co Mi dał" (6, 39).

Jan w kolejnych wersetach podkreśla ten boski plan zbawienia, który Chrystus ma teraz „wypełnić" przez swoją śmierć i zmartwychwstanie. Jest on objawiony i nakreślony przez samo Słowo Boże; i używa się tu tego samego czasownika *teleiôthê*, aby „się wypełniło" Pismo. Termin ten zostanie również głębiej przeanalizowany w następnym rozdziale. Na razie stwierdzamy, że „pełnia/wypełnienie" ma swoje odniesienie do mesjanistycznego głoszenia Pisma. W praktyce jest to odpowiednik innego czasownika, częstego w Ewangeliach, bo użytego 86 razy, *plêroûn*, mającego określać nie tylko „wypełnienie", ale także osiągniętą „pełnię". W tym historycznym momencie rozbrzmiewa głos

starożytnej przepowiedni, ujawniając całą swą treść. Na marginesie przypominamy, że czasownik *plêroûn* jest często obecny także w czwartej Ewangelii (3, 29; 7, 8; 12, 3.38; 13, 18; 15, 11.25; 16, 6.24; 17, 12.13; 18, 9.32; 19, 24.36).

2. Ocet i hyzop

Ów wielki Boski plan i jego objaśnienie w Piśmie Świętym skonfrontujmy teraz z jednym czynem, a wręcz jednym słowem Jezusa: *dipsô* – „pragnę", od którego zaczęliśmy. Jakie biblijne odniesienie ewangelista ma na myśli? Wielu badaczy uważa, że Jan nawiązuje do lamentacji z Psalmu 69, otwartego na nadzieję i odczytywanego przez tradycję patrystyczną w kluczu chrystologicznym. Wystarczy tylko zacytować św. Augustyna: „Mówiąc zaś o Chrystusie, apostołowie wyciągnęli z tego psalmu świadectwo. Kto ośmieliłby się dystansować wobec ich zrozumienia? Jakież jagnię nie pójdzie za kozami? Tak więc do nas tutaj mówi Chrystus, Chrystus Głowa, który nosi grzech nieznany mu przecież, czyniąc się jednym z członkami swego ciała, które muszą wyznawać swoje winy" (*Patrologia latina* 36, 841)[31].

Egzegeci podkreślają werset 22 psalmu, który brzmi tak: „Dali mi jako pokarm truciznę, a gdy byłem spragniony, poili mnie octem"[32]. Do tego fragmentu odnieśliśmy się już w analizie poprzedniego, czwartego słowa Chrystusa na krzyżu. Jedzenie i picie mają tu wartość symboliczną, to metaforyczne znaki komunii, które stają się wyrazem agresji i nienawiści, ponieważ posiłek jest zatruty, a oferowane wino skwaszone. Opowieść Janowa po słowie Jezusa „Pragnę" dodaje adnotację: „Stało tam

naczynie pełne octu. Nałożono więc na hizop gąbkę nasączoną octem i do ust Mu podano. A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: «Wykonało się!»” (19, 29–30). Jak już zapowiedzieliśmy, w następnym rozdziale rozważymy to ostatnie słowo Chrystusa głoszącego „wypełnienie” Pisma.

Na razie zatrzymamy się na wzmiance o occie podanym w odpowiedzi na pragnienie Jezusa, która pozwala na dokonanie połączenia z Psalmem 69. Pamiętajmy jednak, że inni uczeni wolą odwoływać się tu do emblematycznego tekstu, w którym tradycja chrześcijańska widzi zapowiedź męki Chrystusa, czyli do Psalmu 22, obecnego w czwartym słowie Ukrzyżowanego: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?”. W wersecie 16 tego Psalmu czytamy: „Moje gardło suche jak skorupa, język mój przywiera do podniebienia, kładziesz mnie w prochu śmierci”. Zdanie to jest jednak znacznie ogólniejsze niż konkretne odniesienie do octu w Psalmie 69.

Jak już zaznaczyliśmy w poprzednim rozdziale, do ust Jezusa, który wypowiedział początkowy wers Psalmu 22, jeden z obecnych przybliża teraz trzcinę z gąbką nasączoną octem, po grecku *óxos*, a więc w istocie czerwonym kwaśnym winem, znanym po łacinie jako *posca* i używanym przez rzymskich żołnierzy do gaszenia pragnienia (Mt 27, 48; Mk 15, 36). Mateusz zanotował także, że wcześniej, zaraz po dotarciu Jezusa na szczyt Golgoty, „dali mu pić wino zaprawione goryczą. Skosztował, ale nie chciał pić” (Mt 27, 34). Marek donosi jednak, że ten napój – u niego to autentyczne wino *oínos*, a nie *óxos* – został zmieszany nie z żółcią, ale z mirrą, a my już wyjaśniliśmy, jakie zastosowanie ma pachnąca żywica (Mk 15, 23).

To oczywiste, że Mateusz, przywołując żółć, i Jan, odnosząc się do octu, próbują zwrócić uwagę na Psalm 69. Ten, kto w Kanie Galilejskiej zamienił wodę w wino, otrzymuje teraz w zamian ocet, co w tradycji biblijnej jest negatywnym znakiem: „czym ocet dla zębów, a dym dla oczu, tym leniwy dla tych, którzy go posłali. [...] Jak ocet na ług wylewać, tak pieśni śpiewać znękanym" (Prz 10, 26; 25, 20). Pozostaje nam tylko głębiej spojrzeć na ten czyn pozornie pełen litości, lecz symbolicznie gorzki, jeśli weźmiemy po uwagę to ukryte odniesienie do Pisma. Ciekawe, że w odróżnieniu od Mateusza i Marka, którzy mówią o trzcinie (*kálamos*), Jan pisze o gąbce nasączonej *óxos* i nadzianej na *hýssôpos*; słowo, które w Nowym Testamencie jest używane tylko tutaj i w Liście do Hebrajczyków (9, 19: „Mojżesz [...] wziął krew cielców i kozłów z wodą, wełną szkarłatną oraz hizopem").

Owa roślina z rodziny jasnotowatych, spokrewniona z miętą i tymiankiem, w naszym rozumieniu jest aromatycznym ziołem, które może co najwyżej krzewić się w zagłębieniach ścian. Jednak wydaje się, że hebrajski odpowiednik *'ezôb* jest krzewem używanym do rytualnego kropienia krwią ofiar (Kpł 14, 6–7; Lb 19, 18). Można więc sobie wyobrazić – jak sugerują niektórzy egzegeci – że Jan, zgodnie ze swoją tendencją do nadawania symbolicznej wartości nawet marginalnym elementom narracji, chciał zasugerować w podtekście kolejne przesłanie. Nie byłoby zatem potrzeby korygowania tekstu Janowego poprzez zastępowanie *hýssôpos* podobnym fonetycznie terminem *hyssós*, „oszczep", „broń legionistów rzymskich" (w języku łacińskim *pilum*).

W relacji ze święta paschalnego sprawowanego przez Żydów w noc wyzwolenia z niewoli faraona Księga Wyjścia oświadcza: „Weźcie gałązkę hizopu i zanurzcie ją we krwi, która jest w naczyniu, i krwią z naczynia skropcie próg i oba odrzwia” (12, 22). To właśnie do tego rytualnego gestu nawiązuje List do Hebrajczyków we wspomnianym już fragmencie (por. 9, 18–20), by opisać ofiarną śmierć Chrystusa jako akt zawarcia nowego przymierza. Jezus ukrzyżowany ucieleśniałby wtedy Baranka Paschalnego, tak jak nazwał go Jan Chrzciciel na początku swojej publicznej działalności: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1, 29).

Co więcej, zgodnie z czwartą Ewangelią Jezus jest potępiony w dniu przygotowania Paschy o szóstej godzinie, czyli w południe (por. J 19, 14). Była to godzina, o której rozpoczynano ubój jagniąt wielkanocnych, a cały zakwaszony chleb miał zniknąć i zostać zastąpiony chlebem przaśnym. Co więcej, o baranku paschalnym wyraźnie będzie mowa, gdy golenie zmarłego Jezusa nie zostaną złamane, jak zauważył Jan, cytując tekst paschalny z Księgi Wyjścia: „Kość jego nie będzie złamana” (19, 32–36; por. Wj 12, 46). W tym świetle aktualizuje się w pełni to początkowe ogłoszenie „wypełnienia” Pisma. I rzeczywiście, „gdy Jezus skosztował octu, rzekł: «Wykonało się!»” (19, 30). W Getsemani według Marka (14, 36) błagał po ludzku: „*Abbà*, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe: zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co ja chcę, ale to, co Ty niech się stanie”. Teraz, przyjmując kilka kropli *óxos*, Chrystus daje świadectwo, że przyjął ten kielich, potwierdzając słowa skierowane do Piotra w Getsemani w obecności tych, którzy

po Niego przyszli: „Czyż nie mam wypić kielicha, który Mi podał Ojciec?” (J 18, 11).

3. „Moja dusza jest spragniona Boga żywego”

Deus sitit sitiri, „Bóg pragnie, by Go pragnąć”: w ten sposób łacina oddaje grecką myśl św. Grzegorza z Nazjanzu, kapadockiego ojca Kościoła, który żył w IV wieku. Powierzając się słowu Chrystusa ukrzyżowanego, jak wspomnieliśmy, dajmy teraz kilka sugestii do przemyśleń na temat boskiego i ludzkiego pragnienia, które zostało wcielone przez Jezusa. Egzegeta Johannes Beutler postawił hipotezę, że w omawianym *dipsô* (*sitio*) spod pióra ewangelisty wyszło aluzyjne odniesienie do jednego z najbardziej poruszających Psalmów – 42 (który musi być połączony z Psalmem 43, błędnie podzielonym w tradycyjnej numeracji). Jego incipit zyskał również sławę dzięki wspaniałej kompozycji Pierluigiego da Palestriny *Sicut cervus*, arcydzieła renesansowej polifonii. Wspomnijmy tylko o kilku wersetach.

> [2] Jak łania pragnie
> wody ze strumieni,
> tak dusza moja pragnie
> Ciebie, Boże!
> [3] Dusza moja pragnie Boga,
> Boga żywego:
> kiedyż więc przyjdę i ujrzę
> oblicze Boże?
> [4] Łzy stały się dla mnie chlebem

we dnie i w nocy,
gdy mówią mi co dzień:
„Gdzie jest twój Bóg?”
[...]
[7] A we mnie samym dusza jest zgnębiona,
przeto wspominam Cię z ziemi Jordanu
i z ziemi Hermonu, i z góry Misar.
[8] Głębia przyzywa głębię
hukiem Twych potoków.
Wszystkie twe nurty i fale
nade mną się przewalają.

Bohaterem psalmu jest być może kapłan wygnany z Jerozolimy i zesłany do Galilei, do miejsca zamieszkiwanego także przez pogan, którzy ironicznie kpią z jego wiary poddanej tak surowej próbie: „Gdzie jest twój Bóg?”. Początkowy obraz spragnionej łani stojącej przy wyschniętym pustynnym *wadi* i plastyczna deklaracja wersu 3 („Moja dusza / gardło” – hebrajskie *nefesz*, wskazuje na obie te rzeczy: „pragnie Boga, Boga żywego”) są poetycką i duchową pieczęcią tego arcydzieła mistyki. Człowiek modlący się w miejscu swojego wygnania ma wokół siebie kaskady Jordanu, ale one nie mogą ugasić jego pragnienia; jedyną wodą, która zwilża jego spierzchnięte usta, są łzy (w. 4), a jego jedynym pragnieniem – woda Syjonu, Bóg, „źródło żywej wody” (Jr 2, 13), jedyny, który może dać orzeźwienie jego duszy podobnej do pustyni bez strumieni.

Możemy postawić obok niego inny psalm, o podobnym wydźwięku, Psalm 63, często określany „pieśnią mistycznej

miłości”, niemal instynktownej i fizycznej wewnętrznej tęsknoty, którą można ugasić jedynie wodą i pokarmem ofiarowanym duszy przez Boga (w tej liryce przywołuje się także „sadło i tłustość” ofiar komunijnych, które oznaczały rytualną ucztę w świątyni). Oto pierwsze wersy tej pieśni:

[2] Boże, Ty Boże mój, Ciebie szukam;
Ciebie pragnie moja dusza,
za Tobą tęskni moje ciało,
jak ziemia zeschła, spragniona, bez wody.
[3] W świątyni tak się wpatruję w Ciebie,
bym ujrzał Twoją potęgę i chwałę.
[4] Skoro łaska Twoja lepsza jest od życia,
moje wargi będą Cię sławić.
[5] Tak błogosławić Cię będę w moim życiu:
wzniosę ręce w imię Twoje.
[6] Dusza moja będzie się syciła niby sadłem i tłustością,
wargi moje radośnie wołać będą, a moje usta Cię chwalić.

Psalmista opisuje sam siebie jako stworzenie dążące w największym napięciu ku Bogu; modlitwa jest przez niego rozumiana jako fizyczne i duchowe „pragnienie”, ponieważ zaangażowane są tu: dusza, ciało, istnienie, historia i nadzieja (w tekście hebrajskim użyto czterokrotnie terminu *nafshî*, który oznacza, jak już zostało powiedziane, zarówno „moją duszę”, „moje gardło”, jak i „całą moją istotę”, w różnych jej wymiarach życiowych, fizycznych i duchowych). Modlitwa jest więc niemalże podstawową koniecznością ludzkiej egzystencji: „Pragnienie, zdaniem moim, jest to pożądanie jakiej rzeczy tak nam potrzebnej,

że brak jej zadaje nam śmierć", napisała św. Teresa z Ávili w *Drodze doskonałości*.

Pragnienie fizjologiczne, podobnie jak pragnienie duchowe jest instynktowne, elementarne, niemal zwierzęce, radykalne, totalne. Tak jak jałowa ziemia Palestyny pozostaje martwa bez deszczu i tak jak ona, popękana na powierzchni, wydaje się niczym spieczone z pragnienia usta, tak wierzący potrzebuje Boga, aby żyć, aby po prostu istnieć. Zatem Pan, zgodnie ze wspomnianą wyżej typologią wody żywej (Jr 2, 13), staje się wodą, która gasi pragnienie i zaludnia pustynię ludzkiej historii.

Warto tu odnotować jeden uderzający szczegół. Klasyczna teologia odpłaty uznawała za podstawową miarę weryfikacji boskiego błogosławieństwa długie i owocne życie; tymczasem jednostką miary w naszej modlitwie jest miłość, łaska, kochające *h·esed* Boga: „łaska (*h·esed*) Twoja lepsza jest od życia". Oto najwyższe dobro, przewyższające nawet samo ziemskie życie. „Takie oddzielenie łaski od życia – pisze egzegeta Gerhard von Rad – jest w Izraelu czymś zupełnie nowym; oznacza odkrycie świata duchowego jako rzeczywistości istniejącej poza przemijalnością świata materialnego". Również autor Psalmu 73 dojdzie do tego wniosku: „Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia [...]. Bóg jest opoką mego serca i mym udziałem na wieki [...]. Mnie zaś dobrze jest być blisko Boga" (w. 25.26.28).

4. Jezus żebrzący o wodę

„Daj Mi pić” (J 4, 7). Jakby w odniesieniu do *dipsô*, „pragnę” wypowiedzianego z krzyża, Jezus, „zmęczony drogą”, siedząc na brzegu studni Jakuba w Sychar w Samarii, tymi słowami zwrócił się do kobiety, która przyszła tam, by zaczerpnąć wody. Stał się żebrakiem proszącym o wodę, jak wszyscy ci, którzy w palących promieniach słońca, zakurzeni po długiej podróży, marzą o kubku chłodnej wody i proszą o niego. On sam pewnego dnia nauczał: „Kto poda kubek świeżej wody do picia jednemu z tych najmniejszych, dlatego że jest uczniem, zaprawdę, powiadam wam, nie utraci swojej nagrody” (Mt 10, 42). Zaś sąd ostateczny polegać będzie – wciąż według Jego słów – na następujących uczynkach miłosierdzia: karmieniu głodnych, pojeniu spragnionych, przyjmowaniu obcych, odziewaniu nagich, odwiedzaniu chorych i więźniów (por. Mt 25, 31–46).

Idealny komentarz na temat pragnienia Jezusa, które nie jest tylko fizyczne, został nakreślony przez założyciela wspólnoty L’Arche: „Jezus pragnie miłości ludzi takich, jakimi są, z ich ubóstwem i ranami, z ich maskami i mechanizmami obronnymi, a także z całym ich pięknem. Jego pragnieniem jest, aby każdy z nas – nie ma znaczenia, czy «duży» czy «mały» – mógł żyć w pełni i być wypełniony radością. Jego pragnieniem jest zerwanie łańcuchów, które krępują nas w poczuciu winy i egoizmie, uniemożliwiając nam wzrost w wewnętrznej wolności. Jego pragnieniem jest uwolnienie najgłębszych energii ukrytych w nas, abyśmy mogli stać się mężczyznami i kobietami współczującymi, wprowadzającymi pokój jak On, nie uciekając od cierpienia i konfliktów naszego rozbitego świata, ale zajmując w nim nasze

miejsce i tworząc wspólnoty i miejsca miłości, aby nieść nadzieję tej ziemi".

Pragnienie jest więc fizycznym stanem, którego Jezus doświadcza tak jak i my wszyscy, i który stanowi tragedię dla wielu narodów (opracowano nawet tak zwany wskaźnik Palmera w celu określenia poziomu dotkliwości suszy w różnych krajach). Ale właśnie przy tej studni w Sychar, gdzie obecnie wznosi się cerkiew, Chrystus przechodzi od pragnienia fizjologicznego do metaforycznego, o którym wspomina Vanier; co więcej, przekształca je w znak teologiczny. Posłuchajmy raz jeszcze tego niezapomnianego dialogu pomiędzy Samarytanką a żydowskim podróżnikiem Jezusem z Nazaretu:

> Na to rzekła do Niego Samarytanka: „Jakżeż Ty, będąc Żydem, prosisz mnie, Samarytankę, bym Ci dała się napić?". Żydzi bowiem i Samarytanie unikają się nawzajem. Jezus odpowiedział jej na to: „O, gdybyś znała dar Boży i [wiedziała], kim jest Ten, kto ci mówi: «Daj Mi się napić», to prosiłabyś Go, a dałby ci wody żywej". Powiedziała do Niego kobieta: „Panie, nie masz czerpaka, a studnia jest głęboka. Skądże więc weźmiesz wody żywej? Czy Ty jesteś większy od ojca naszego Jakuba, który dał nam tę studnię, i on sam z niej pił, i jego synowie i jego bydło?". W odpowiedzi na to rzekł do niej Jezus: „Każdy, kto pije tę wodę, znów będzie pragnął. Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu". Rzekła do Niego kobieta: „Daj mi tej wody, abym już nie pragnęła i nie przychodziła tu czerpać".

5. „Jeśli ktoś jest spragniony, niech przyjdzie do Mnie i pije"

Oczywiste jest tu odwrócenie roli: osoba spragniona staje się dawcą wody. Ale widzimy też zmianę poziomów. Ten gest Chrystus powtórzy później, podczas żydowskiego Święta Namiotów, w czasie którego odbywał się rytuał związany z wodą: wychodziła procesja do jerozolimskiego źródła Siloe, odwiedzanego również przez Jezusa (J 9, 7), i tam arcykapłan czerpał wodę złotą amforą. Następnie udawał się do świątyni na Syjonie i woda zostawała wylana na ołtarz w akcie oczyszczenia, ale także jako życzenie obfitego daru deszczu. Tak więc ósmego i ostatniego dnia tego święta „Jezus wstał i zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie, niech przyjdzie do Mnie i pije. Jak rzekło Pismo, rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony" (J 7, 37–39).

Końcowa interpretacja tego „duchowego" źródła wody u Jana jest jasna. Słowa Chrystusa będą miały swoje ostateczne wypełnienie właśnie na Golgocie, kiedy „tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok, a natychmiast wypłynęła krew i woda". Zaś znaczenie teologiczne tego wylania jest poświadczone przez ewangelistę, który od razu zostawia swój komentarz: „Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli" (J 19, 34–35). Chwilę wcześniej, jak zobaczymy w następnym rozdziale, Chrystus „oddał Ducha", wieczny dar, który towarzyszył Jego ostatniemu ziemskiemu oddechowi (19, 30). Kilka lat przed tym wydarzeniem, w synagodze Kafarnaum w Galilei, Jezus przepowiedział, że woda, podobnie jak krew i chleb życia przez Niego podany, będzie miała

radykalny wpływ na duszę wierzącego: „Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie" (J 6, 35).

Nie ma znaczenia, że uczeń często jest fizycznie spragniony, jak wspominał apostoł Paweł: „Aż do tej chwili łakniemy i cierpimy pragnienie" (1 Kor 4, 11). Uczeń musi podtrzymywać inne wewnętrzne pragnienie, jak sugeruje czwarte błogosławieństwo: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni" (Mt 5, 6). Na bardziej ogólnym i egzystencjalnym poziomie konieczne jest pielęgnowanie w duszy głębokiego pragnienia nieskończoności i wieczności: łacińskie słowo oznaczające pragnienie, *desiderium*, sugeruje to w swojej budowie *de sideribus*, „z gwiazd". Żyjemy w świecie, który zaspokaja wszystkie potrzeby i gasi wielkie pragnienia, wysokie aspiracje, szerokie i żywotne projekty. Na to właśnie zwrócił uwagę słynny francusko-rumuński dramaturg Eugène Ionesco w swoim dziele *Głód i pragnienie* (1966).

W centrum dramatu znajduje się pragnienie absolutu doświadczane przez Jana, ojca rodziny, którego duszę trawi nienasycone pragnienie pełni. Nie może go zaspokoić, więc nieustannie czuje w sobie wszechogarniającą pustkę. Bulimia, której się oddaje, jest oznaką tej frustracji: „Piję, jem, piję, jem. Ciągle mam pragnienie, nie mogę się najeść. [...] Ta pustka, ta pustka, jakbym miał dziurę w brzuchu, nie mogę się nasycić. [...] Skąd ten głód, pragnienie, pustka i trwoga? Skąd ta dziura, która się nagle we mnie otworzyła? Głód i pragnienie, głód i pragnienie". Jan jest świadomy tego wewnętrznego syndromu, na który

lekarstwem może być tylko transcendencja: „Tyle jest jeszcze do zobaczenia”[33].

Pragnienie duszy potrzebuje zatem boskiego źródła, które jest darmowe, ponieważ pozostaje darem samego Chrystusa, jak powiedział to owego jesiennego dnia w czasie Święta Namiotów. Jezus ucieleśnia wezwanie Izajasza: „O, wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody, przyjdźcie, choć nie macie pieniędzy! Kupujcie i spożywajcie, dalejże, kupujcie bez pieniędzy i bez płacenia za wino i mleko!” (55, 1). Nie na darmo lud przemierzający pustynię Synaj otrzymuje wodę tryskającą ze skały (Wj 17, 16; Lb 20, 1–11). A tradycja żydowska wyobrażała sobie, że ta skała nieprzerwanie towarzyszyła Izraelowi przez lata wyjścia z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Paweł nadaje tej tradycji kategorie chrystologiczne: „Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a tą skałą był Chrystus” (1 Kor 10, 4).

Właśnie z tego powodu naszym celem jest święte miasto, nowe Jeruzalem, przez które płynie „rzeka wody życia, lśniąca jak kryształ, wypływająca z tronu Boga i Baranka” (Ap 22, 1). Jasne jest ostatnie orędzie Boże skierowane do Kościoła: „Kto odczuwa pragnienie, niech przyjdzie, kto chce, niech wody życia darmo zaczerpnie” (22, 17). Tylko w ten sposób wypełni się wielka obietnica, którą Apokalipsa przekazuje, nawiązując do proroczych fragmentów Izajasza: „Nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo pasał ich będzie Baranek, który jest pośrodku tronu, i poprowadzi ich do źródeł wód życia: i każdą łzę otrze Bóg z ich oczu” (7, 16–17; por. Iz 49, 10; 25, 8).

VII. „Dokonało się”

A gdy Jezus skosztował octu,
rzekł: „Dokonało się”.
I skłoniwszy głowę, oddał ducha.

Τετέλεσται

(J 19, 30)

W 1988 roku trafił na ekrany kin film amerykańskiego reżysera Martina Scorsesego – urodzonego w 1942 roku – który wywołał wiele protestów, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i Francji, a grupy protestujących były równie liczne jak kolejki widzów. Tytuł dzieła brzmiał: *Ostatnie kuszenie Chrystusa*. Szatan podsuwał umierającemu Jezusowi marzenia o normalnej egzystencji, innej niż ta, którą prowadził: o życiu męża i ojca, z Marią Magdaleną u boku. Chrystus jednak, tak jak na początku swojej publicznej służby, oparł się i tej ostatniej pokusie, odrzucając diabła. Widziany z dystansu, film jest mniej

skandaliczny i bluźnierczy, niż uważali protestujący, często należący do ruchów fundamentalistycznych. Temat został zaczerpnięty między innymi ze znacznie głębszej powieści o tym samym tytule, którą opublikował w 1952 roku grecki pisarz Nikos Kazantzakis, urodzony na Krecie w 1882 i zmarły we Fryburgu w 1957 roku.

1. Cel czy koniec?

Otóż właśnie z tej powieści – odzwierciedlającej niezwykle złożoną duchowość jej autora, na którego wpływ miał św. Franciszek, ale także buddyzm i najrozmaitsze nurty filozofii – chcielibyśmy wydobyć znaczące zdanie z historii ostatnich godzin Jezusa na krzyżu: „Wydał z siebie triumfalny okrzyk: DOKONAŁO SIĘ! I zabrzmiało to tak, jakby powiedział: Wszystko się zaczęło”[34]. Zwracamy teraz naszą uwagę właśnie na to ostatnie słowo, które Chrystus wypowiedział przed śmiercią, jak podaje Ewangelia Jana. Ono, jak wynika ze zdania podrzędnego, które bierze je w ramy („gdy Jezus skosztował octu”), łączy się bezpośrednio z poprzednio rozważanym „Pragnę”. Jezus, przytłoczony cierpieniem i duszący się, jest w stanie wydać tylko jedno słowo, w języku greckim *tetélestai*; czasownik w stronie biernej, wobec którego ukrytym podmiotem jest Bóg Ojciec.

Musimy jednak dokładnie określić znaczenie tego słowa, ponieważ może pojawić się nieporozumienie związane również z faktem, że zaraz potem na oblicze Chrystusa opada zasłona śmierci. Można by pomyśleć, że deklaruje On, iż wszystko się już skończyło, że Jego życie jest zakończone, że wygasło w najbardziej

tragiczny sposób. Obecny w łacińskim przekładzie Biblii św. Hieronima zwrot *Consummatum est* w popularnym rozumieniu nabrał tego właśnie znaczenia; używano go niekiedy do wskazania, że „skończyło się" na zawsze jakieś życie lub przedsięwzięcie, dodając do tego konotację porażki lub wyzwolenia. Filolog Renzo Tosi w swoim *Dizionario delle sentenze latine e greche* (*Słowniku zdań łacińskich i greckich*, 1991) odnotowuje to popularne znaczenie: „To wyrażenie jest często używane, aby powiedzieć, że skończyła się długotrwała i poważna tragedia lub po prostu że nadszedł kres czegoś długiego i męczącego".

Znaczenie nadawane temu słowu przez Chrystusa i ewangelistę jest jednak zdecydowanie odmienne i musi być określone zarówno w połączeniu z sensem użytego czasownika, jak i w bezpośrednim i ogólnym kontekście czwartej Ewangelii. Możemy wręcz powiedzieć, że wbrew powszechnej opinii Kazantzakis ma rację, ponieważ to, co mówi Jezus, nie jest pełną rezygnacji afirmacją końca, ale świadomością osiągnięcia celu, pełni, której skutek będzie trwał wiecznie. Zacznijmy więc od czasowników *teleiouten* i *telêin*, które pojawiają się odpowiednio 23 i 28 razy w Nowym Testamencie (podobnie jak rzeczownik *télos*, obecny 40 razy). Odnoszą się one do osiągniętej doskonałości, do ukończenia dzieła, do osiągniętego szczytu, a na pewno nie do upadku z powodu porażki. Aby to potwierdzić, wystarczyłoby w tym celu przejrzeć fragmenty Nowego Testamentu, w których używane są te terminy.

My zatrzymamy się w perspektywie Janowej, zaczynając od zobaczenia bezpośredniego kontekstu, czyli poprzednich wersetów, które zachowały słowo Jezusa o pragnieniu i już zostały przedstawione powyżej. Dwa razy w Ewangelii Jana (19, 28)

powiedziano, że „wszystko było już skończone" za pomocą tego samego czasownika *tetélestai* (od *telêin*), co w naszym fragmencie; formułą: „aby się wypełniło Pismo", wyrażoną za pomocą terminu *teleiôthê* (od *teleioún*), Chrystus ogłasza swoje pragnienie. Jak widać, w pierwszym przypadku mamy antycypację ostatniego słowa: *tetélestai*, a w drugim – potwierdzenie doprowadzenia Pism do pełni. Jezus więc pieczętuje swoją Osobą objawienie biblijne, świadomy, że w Nim spełniają się proroctwa. Wcześniej w Ewangelii Jana kilka razy widzimy Jego stwierdzenia, że musi wypełnić misję powierzoną Mu przez Ojca. Ona jest sercem wielkiego projektu o nazwie historia zbawienia.

Kilka godzin wcześniej, w Wieczerniku, Jezus modlił się do Ojca Niebieskiego: „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania" (J 17, 4). Uczniom, którzy przynieśli Mu jedzenie, gdy siedział przy studni Jakuba po spotkaniu z Samarytanką, odpowiedział: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który mnie posłał, i wykonać (*teleiôsô*) Jego dzieło" (4, 34). A „dzieło" (*érgon*) to właśnie misja zbawienia potwierdzona przez Chrystusa na początku Jego publicznej działalności, gdy spotkał nocą Nikodema: „Bóg nie posłał swego Syna swego na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony" (3, 17). Ta misja jest owocem miłości, „tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał" (3, 16).

Oto jak ewangelista Jan wprowadza narrację „godziny", to znaczy pełnego „wypełnienia" tej misji przez Jezusa: „Wiedząc, że nadeszła godzina Jego, by przeszedł z tego świata do Ojca, umiłowawszy swoich na świecie, umiłował ich aż do spełnienia (*télos*)" (13, 1)[35].

Chrześcijanie muszą podążać za Jego przykładem, jak wielokrotnie powtarzał Jan w swoim Pierwszym Liście: „Kto zaś zachowuje Jego naukę, w tym naprawdę wypełnia się (*teteléiôtai*) miłość Boga. [...] Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas, a Jego miłość w nas się wypełnia (*teteleiôménê*). [...] Przez to miłość osiąga w nas kres doskonałości (*teteléiôtai*), że mamy pełną ufność na dzień sądu. [...]. W miłości nie ma strachu, lecz miłość spełniona (*teteléiôtai*) wypędza strach, bo strach zakłada karę, a kto się boi, nie jest spełniony (teteléiôtai) w miłości" (1 J 2, 5; 4, 12; 4, 17; 4, 18)[36].

Chcieliśmy zachować, choć wymagało to od nas wysiłku w tłumaczeniu, czasownik „wypełniać", aby pokazać stały wątek leksykalny, który przebiegał przez życie Jezusa i chrześcijanina aż do ostatecznego celu krzyża. Jest to wyrazista nić, wskazująca na doskonałość i pełnię miłości. W tym świetle możemy zrozumieć piękną definicję chrystologiczną zawartą w Liście do Hebrajczyków, mówiącą, że Jezus jest „Tym, który doprowadza naszą wiarę do końca (*teleiôtên*)" (12, 2)[37]. Możemy więc dzięki tej sieci czasowników *teleiouten* i *telêin* utkać haft, który umieszcza w tym samym projekcie Pismo, zbawczy plan Boga, misję Chrystusa, Jego dzieło, miłość, Jego mękę, Jego śmierć i wiarę chrześcijanina. To ostatnie słowo Ukrzyżowanego nie jest więc stwierdzeniem rezygnacji, ale pieczęcią wielkiego dzieła. Na poniżającej szubienicy krzyża Chrystus wznosi się w chwalebnym i królewskim majestacie swojej boskości.

2. Dar Ducha

Właśnie z tego powodu w czwartej Ewangelii wielokrotnie podkreśla się, że wyniesienie Chrystusa na krzyż nie jest nędznym końcem, lecz paschalną pełnią; już tam zmartwychwstaje, jak sugerował owej nocy Nikodemowi: „Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne" (J 3, 14–15). Podczas Święta Namiotów powtórzył: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM" (8, 28), z oczywistym odniesieniem do objawienia Mojżeszowi imienia Bożego w gorejącym krzaku na Horebie: „Jestem, który jestem" (Wj 3, 14). I na progu swej męki ogłosił: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie" (J 12, 32). W pewnym sensie zmartwychwstanie odbywa się więc już na krzyżu. Tak jak będziemy mieli okazję powtórzyć w ostatnim załączniku do naszej podróży po siedmiu słowach Jezusa na krzyżu, czwarty ewangelista lubi przedstawiać Paschę Chrystusa jako „wywyższenie", którego środkiem i znakiem jest krzyż.

Nabiera zatem szczególnej wartości, nie tylko chronologicznej, nota, jaką dodaje Jan po owym *tetélestai*: „I skłoniwszy głowę, oddał ducha". Nie jest to proste „wyzionął" (*exépneusen*) z Ewangelii Marka (15, 37) czy Łukasza (23, 46). Nie jest to nawet wydanie ostatniego tchnienia, jak sugerował Mateusz (*aphêken tò pnéuma*) w 27, 50. Jan mówi wyraźnie o darze, posługując się przy tym czasownikiem *parédôken*, co można by również przetłumaczyć jako „darował Ducha". Ten ostatni oddech, który wychodzi z ust umierającego Jezusa, jest więc podobny do gestu, który wykona On w wieczór Paschy, w tym co egzegeci nazywają

„Pięćdziesiątnicą Janową”: „Tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego!»” (J 20, 22).

Ten dar staje się zasadą nowego narodzenia grzesznego człowieczeństwa: „Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone” (20, 23). Można więc zatoczyć swego rodzaju koło i wrócić do samego początku Biblii i do sprawy bycia i istnienia. Rzeczywiście bowiem w Księdze Rodzaju wskazano, że ponad chaosem wód, symbolu nicości, unosił się Duch Boży (por. Rdz 1, 2). Tam był początek stworzenia; tutaj mamy początek odkupienia, a dzieje się to za sprawą Ducha Bożego wylanego na świat, a tutaj danego całej ludzkości, która uczestniczy w tym *télos*, czyli spełnieniu i pełni, które śmierć Chrystusa przechowuje w sobie niczym ziarno przynoszące owoce, a nie suchy i „skończony” korzeń.

Znany francuski egzegeta Xavier Léon-Dufour (1912–2007) w swoim komentarzu do Ewangelii według św. Jana ustanowił kolejny pomost między omawianym w tym rozdziale fragmentem a pierwszym opisem stworzenia, nawiązując do starożytnego greckiego tłumaczenia biblijnego, znanego jako Septuaginta, używanego we wczesnym chrześcijaństwie, a także przez same Ewangelie. Kiedy Septuaginta opisuje zakończenie aktu stworzenia i wkroczenie Stwórcy dnia siódmego, używa sformułowania: „Bóg doprowadził do końca (*synetélesen*) to, co zrobił (*epoiêsen*)” (Rdz 2, 2). Powraca tu czasownik *telêin*, związany z dziełem dokonanym przez Boga. Egzegeta podsumowuje: „Jezus doprowadził do końca największe dzieło, do którego dążył Ojciec (por. J 5, 17), dzieło nowego stworzenia poprzez dar Bożej komunii z ludźmi”. Owo „na początku” Księgi Rodzaju ma swoje wypełnienie w „na początku” leżące u podstaw ostatecznego wołania Jezusa, dokładnie tak jak

sugerował Kazantzakis, pełni, która nie skończy się, ponieważ jest zanurzona w wieczności Ducha Bożego.

3. Łuk i koło

„Życie (*bíos*) człowieka jest łukiem (*biós*), a nie kręgiem. Początek nie łączy się z końcem: dlatego człowiek umiera". Tak mówi klasyczna kultura grecka: zdanie to pochodzi od filozofa z VI wieku p.n.e., Alkmeona z Krotonu, myśliciela, który umieścił w mózgu, a nie w sercu – jak wówczas uważano – siedzibę życia psychicznego i zmysłowego człowieka. Cytowane stwierdzenie gra na podobieństwie dwóch greckich słów, *bíos* – życie, i *biós* – łuk. Korzystając z niego, buduje on symbol, który ma opisywać naszą skończoność. Nie jesteśmy doskonałym ani „dokończonym" kręgiem, jak to się dzieje w tym, co nieskończone i wieczne, czyli w Bogu. Jesteśmy kołem rozbitym, „niedokończonym", łukiem. Spróbujmy swobodnie zastosować tę koncepcję starożytnego myśliciela do ostatniego słowa Jezusa.

Może on potwierdzić, z wyżyn królewskiego tronu krzyża będącego zgorszeniem, że „dokończył, dopełnił" krąg swojego życia i misji, że w ten sposób osiągnął pełnię pełni. My natomiast jesteśmy przywiązani do owego końca, który pozostawia „niedokończonymi" tak wiele naszych projektów i gasi pragnienie pójścia dalej. Jeśli jednak pozostajemy w perspektywie wiary, możemy poczynić dwie uwagi. Po pierwsze: konieczne jest uświadomienie sobie naszej własnej skończoności twórczej i wypełnienie jej naszym osobistym zaangażowaniem poprzez dzieła sprawiedliwości i miłości. W *Opowieściach Ojców* z tradycji

żydowskiej znajduje się stwierdzenie rabina Tarfona: „Nie do ciebie należy spełnienie pracy, ale nie masz prawa się od niej uchylać” (2, 16).

Temu wezwaniu do zaangażowania towarzyszy ostrzeżenie, aby uniknąć *hýbris*, przekonania, że sami z siebie „wypełniamy” krąg pełni. Ten, kto potrafi „wypełnić” dzieło stworzenia i odkupienia, może swoją zbawczą mocą „dopełnić” również nasze istnienie. Jeśli to „Bóg jest w [nas] sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] planem miłości”, jak oświadcza św. Paweł (Flp 2, 13)[38], to On „doprowadzi do wypełnienia (*epiteliasei*) dobrego dzieła” (Flp 1, 6)[39]. Na tym polega zbawcza łaska Boga. Nasze „niedokończenie” stanie się w ten sposób pełną i doskonałą harmonią. Bóg połączy dwa krańcowe punkty naszego niedoskonałego łuku, tworząc również w nas krąg boskiego *tetélestai*.

VIII. „W Twoje ręce”

Jezus zawołał donośnym głosem:
„Ojcze, w Twoje ręce
powierzam ducha mojego”.
Po tych słowach wyzionął ducha.

πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου
(Łk 23, 46)

Po wysłuchaniu w Ewangeliach Marka i Mateusza „głośnego wołania” opuszczonego Jezusa, wystawionego na gorszące milczenie Ojca, który zdaje się Go ignorować i zostawiać na pastwę śmierci, jeszcze bardziej zadziwia to drugie „wołanie donośnym głosem” w ostatnich słowach ukrzyżowanego Chrystusa, naznaczone tak innym tonem, pełnym pogody i spokoju. To wołanie otwarcia na radykalne i najwyższe zaufanie do Boga, który, podobnie jak w pierwszym z siedmiu słów: „Ojcze, przebacz im…” (Łk 23, 34), nazywany jest Ojcem. W ten sposób wyraźnie potwierdza się to, co zostało określone technicznie jako

Redaktionsgeschichte Ewangelii, zgodnie z którą ewangeliści ujawniają się nie jako anonimowi kompilatorzy przekazywanych wspomnień, ale jako prawdziwi autorzy, „redagujący" swój własny wybór i odczytanie słów i czynów Jezusa z Nazaretu.

1. Zaćmienie i rozdarta zasłona

Jeden z ojców literatury angielskiej, Geoffrey Chaucer (ok. 1340–1400), w swoich słynnych *Opowieściach kanterberyjskich* stwierdził: „Wiesz, że każdy ewangelista nie opowiada nam o męczeństwie Jezusa Chrystusa w taki sam sposób, jak jego towarzysz. Jednak wszystkie ich historie są prawdziwe i wszystkie zgadzają się w tym sensie, że choć istnieją rozbieżności w sposobie opowiadania, bo jeden mówi więcej, a drugi mniej na kartach opisujących jego żałosną mękę, to ogólny sens jest bez wątpienia jeden" (tak w „Opowieści o Melibeuszu"[40]). Zwróciliśmy też uwagę, że ten sam okrzyk: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?", przywoływany przez Marka (15, 34) i Mateusza (27, 46), nie był wołaniem zrozpaczonego człowieka przeklinającego swego Boga, ale głębokim, ludzkim i wolnym wybuchem osamotnionego, doświadczającego milczenia swego Pana w mrocznych chwilach agonii. Podobnie w Psalmie 22, przywołanym w ten sposób przez Chrystusa, Jego wołanie nie miało się rozpłynąć w nicości, ponieważ za horyzontem jest już Wielkanoc.

Możemy więc powiedzieć, że różne perspektywy – gorycz wołania Jezusa z krzyża, na którą zwraca uwagę Mateusz i Marek, oraz Jego zaufanie do Ojca podkreślane przez Łukasza i Jana – uzupełniają się wzajemnie, odzwierciedlając złożoność intymnego

doświadczenia człowieka Jezusa w dramatycznym momencie agonii i śmierci. Z pewnością wybór dokonany przez ewangelistów wynika z ich specyficznego podejścia do postaci Chrystusa: doskonale zdajemy sobie sprawę z tego, że Ewangelie nie są relacjami historycznymi w sensie akademickim ani oficjalnymi protokołami czynów i słów, ale relacjami z wydarzeń historycznych interpretowanych w świetle wiary chrześcijańskiej, są właśnie „redakcjami" poczynionymi według określonego kąta widzenia: chrystologiczno-paschalnego.

I tak po raz kolejny Jezus wiszący na krzyżu modli się psalmami, podczas gdy Jego oczy zachodzą mgłą, a nad Jerozolimą rozciągają się ciemności, zaś zasłona odgradzająca Święte Świętych w świątyni zostaje rozdarta: „Było już około godziny szóstej i mrok ogarnął całą ziemię aż do godziny dziewiątej. Słońce się zaćmiło i zasłona przybytku rozdarła się przez środek" (Łk 23, 44–45). Zrobimy w tym miejscu dygresję, kierując uwagę na ten właśnie kosmiczny kontekst o wielkim ładunku symbolicznym, podkreślonym przede wszystkim w Ewangelii Mateusza, do której teraz się odnosimy.

> A oto zasłona przybytku rozdarła się na dwoje z góry na dół; ziemia zadrżała i skały zaczęły pękać. Groby się otworzyły i wiele ciał świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu, weszli do Miasta Świętego i ukazali się wielu (Mt 27, 51–53).

To wydarzenie egzegeci definiują jako „epifaniczną ramę" śmierci Jezusa. Zawiera ona trzy elementy: rozdarcie zasłony w świątyni (ta informacja jest wspólna dla wszystkich trzech synoptyków), trzęsienie ziemi i zmartwychwstanie z grobów. Wszystkie one są

poprzedzone kilkugodzinną ciemnością. Zanim zastanowimy się nad znaczeniem tej niezwykłej choreografii o apokaliptycznym charakterze, powtórzmy wyrażony powyżej pogląd, że Ewangelie, oferując szereg danych historycznych o Jezusie, nie chcą być ani podręcznikiem historii, ani kroniką prasową. Przedstawiają one wydarzenia z życia Chrystusa, „głosząc" je wraz z ich głębokim znaczeniem, interpretując je w świetle wiary, odkrywając podstawowe znaczenie zbawienia.

Przed oczami Mateusza stoi teraz wielkie wydarzenie, jakim jest śmierć Jezusa. Postrzega on je jako spełnienie zapowiedzi zbawienia przekazanych już przez Stary Testament. W ten sposób ewangelista przywołuje serię obrazów biblijnych, aby ukazać autentyczne i głęboko wewnętrzne znaczenie śmierci Chrystusa, która miała miejsce tego wiosennego popołudnia w Jerozolimie. Oto przede wszystkim rozerwanie zasłony świątyni, wykonanej z fioletowej i czerwonej purpury, która ukrywała przed ludzkim wzrokiem Święte Świętych, czyli miejsce przechowywania Arki Przymierza, i obecność Boga pośród swego ludu. Myśl, którą ewangeliści chcą przekazać, jest jasna. Bóg nie jest już ukryty i tajemniczy, odesłany do nieprzystępnej świętej przestrzeni i przebywający w nieskończoności swego nieba, ale jest dostrzegalny w osobie Chrystusa. Nie na darmo „setnik zaś i jego ludzie, którzy trzymali straż przy Jezusie, widząc trzęsienie ziemi i to, co się działo, zlękli się bardzo i mówili: «Prawdziwie, Ten był Synem Bożym»" (Mt 27, 54).

Kolejny znak to trzęsienie ziemi: „ziemia zadrżała i skały zaczęły pękać". Kilka wersów wcześniej – jak mówiliśmy – wspomniano, że nastąpiło zaćmienie Słońca: „Było już około godziny szóstej i mrok

ogarnął całą ziemię aż do godziny dziewiątej" (Mt 27, 45). Oba te zjawiska w Starym Testamencie towarzyszą teofaniom, czyli objawieniom Boga, i mają na celu podkreślenie transcendencji, to znaczy straszliwej i chwalebnej tajemnicy Boga, który zbliża się do człowieka, aby go osądzić, ale i zbawić. Na przykład na Synaju, opisując objawienie prawa Bożego, Księga Wyjścia wspominała „grzmoty z błyskawicami" i „gęsty obłok nad górą [...], która bardzo się trzęsła" (Wj 19, 16.18). Kto nie pamięta plagi ciemności, która przez trzy dni dręczyła cały Egipt (Wj 10, 22)? Prorok Amos, aby opisać „dzień Pański", czyli sąd Boży nad ludzką historią, korzysta z obrazu bardzo zbliżonego do przekazu Mateusza: „Owego dnia – wyrocznia Pana Boga – zajdzie słońce w południe i w dzień świetlany zaciemnię ziemię" (8, 9).

I w końcu dochodzimy do trzeciego znaku, najważniejszego do wyjaśnienia najgłębszego znaczenia paschalnej śmierci Chrystusa: „Groby się otworzyły i wiele ciał świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu, weszli do Miasta Świętego i ukazali się wielu" (Mt 27, 52–53). Zauważmy zwrot: „po Jego zmartwychwstaniu" – śmierć Chrystusa i Jego zmartwychwstanie wyznaczają początek triumfu nad śmiercią. Należący do ludu Bożego („święci, którzy umarli") będą współuczestniczyć w zwycięstwie Jezusa nad śmiercią: ich groby są szeroko otwarte, ich ciała obudziły się ze śmierci i zostały wprowadzone do „Miasta Świętego", niebiańskiej Jerozolimy. Ich objawienie to świadectwo i potwierdzenie dokonanego już zwycięskiego zmartwychwstania Chrystusa, które jest gwarancją zmartwychwstania wszystkich sprawiedliwych Starego i Nowego Przymierza.

Fragment o znakach, które towarzyszą śmierci Chrystusa, nie może być zatem odczytywany chronologicznie, lecz w całym swoim bogactwie i głębi. Mateusz opisuje wydarzenie śmierci Jezusa, przekazując nam oczywiście pewne współrzędne historyczne i przestrzenne, ale jednocześnie chce, aby jego czytelnicy zrozumieli autentyczne znaczenie tej śmierci, jej absolutną wyjątkowość, i czyni to poprzez odwołanie się do biblijnych znaków, które zilustrowaliśmy. Ta śmierć jest w istocie korzeniem wiary chrześcijańskiej w zmartwychwstanie, jest wejściem wieczności w przemijalność ludzkiej egzystencji, jest bezpośrednim objawieniem tajemnicy Boga, który stał się człowiekiem, aby przemienić całą ludzkość poprzez umieszczenie jej w komunii z Jego boskością i Jego życiem wiecznym.

2. Pieśń o zaufaniu w cierpieniu i byciu otwartym na nadzieję

Wróćmy do ostatnich słów Jezusa: po grecku jest ich w sumie osiem, w tym rodzajnik (*tó*) i przyimek (*eis*). W oryginalnym hebrajskim psalmie są tylko trzy: *bejadka ʾafqîd rûh·î* (31, 6). Zanim zilustrujemy ich duchową treść, musimy nakreślić pełen horyzont tych słów, czyli całą fabułę Psalmu 31, który, jak napisał A. Deissler, komentator Psałterza, „ma w tle osobiste doświadczenie, ale podczas nabierania literackiej formy nastąpiło poszerzenie perspektywy: poprzez odniesienie się także do innych tekstów biblijnych Psalm stał się wzorcem, typem”.

Bohaterami są *ḥ·asîdîm*, „pobożni, wierni” całkowicie oddani Bogu (w. 24), „sprawiedliwi” (w. 19), ci, którzy „miłują” Pana (w. 24), którzy „boją się” Go, to znaczy w Niego wierzą (w. 20), uciekają się z ufnością do Niego (w. 2.20), mają do Niego pełne zaufanie (w. 2.7.15) i pokładają w Nim nadzieję (w. 2.7.15.25), są „sługami” Pana, w głębokim znaczeniu przylgnięcia do kogoś, jakie w Biblii ma to określenie (*ʻebed*) (w. 17), do tego stopnia, że przypisuje się je wielkim postaciom historii zbawienia aż po mesjańskiego „Sługę Pańskiego” opiewanego przez Izajasza (42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–10; 52, 13 – 53, 12). Trzeba więc wsłuchać się w całą dynamikę kompozycji oplatającej wyznanie ufnego powierzenia się w ręce Pana zapisane w wersie 6, który Jezus przyjmuje i czyni swoim na krzyżu.

2 Panie, do Ciebie się uciekam,
niech nigdy nie doznam zawodu;
wybaw mnie w Twojej sprawiedliwości!
3 Skłoń ku mnie ucho,
pośpiesz, aby mnie ocalić.
Bądź dla mnie skałą mocną,
warownią, aby mnie ocalić.
4 Ty bowiem jesteś dla mnie skałą i twierdzą;
przez wzgląd na imię Twoje kieruj mną i prowadź mnie!
5 Wydobądź mnie z sieci zastawionej na mnie,
bo Ty jesteś moją ucieczką.
6 W ręce Twoje powierzam ducha mojego:
Ty mnie wybawiłeś, Panie, Boże wierny!
7 Nienawidzisz tych, którzy czczą marne bóstwa,
ja natomiast pokładam ufność w Panu.
8 Weselę się i cieszę z Twojej łaski,

boś wejrzał na moją nędzę,
uznałeś udręki mej duszy
9 i nie oddałeś mnie w ręce nieprzyjaciela,
postawiłeś me stopy na miejscu przestronnym.
10 Zmiłuj się nade mną, Panie, bo jestem w ucisku,
od smutku słabnie me oko,
a także moja siła i wnętrzności.
11 Bo zgryzota trawi me życie,
a wzdychanie – moje lata.
Siłę moją zachwiał ucisk
i kości moje osłabły.
12 Stałem się znakiem hańby dla wszystkich mych wrogów,
dla moich sąsiadów przedmiotem odrazy,
dla moich znajomych – postrachem;
kto mnie ujrzy na ulicy,
ucieka ode mnie.
13 Zapomniano w sercach o mnie jak o zmarłym:
stałem się jak sprzęt wyrzucony.
14 Słyszę bowiem złorzeczenia wielu:
„Trwoga dokoła”,
gdy przeciw mnie się zbierają,
zamyślają odebrać mi życie.
15 Ja zaś pokładam ufność w Tobie, Panie,
mówię: „Ty jesteś moim Bogiem”.
16 W Twoim ręku są moje losy: wyrwij mnie
z ręki mych wrogów i prześladowców!
17 Niech zajaśnieje Twoje oblicze nad Twym sługą:
wybaw mnie w swej łaskawości!
18 Panie, niech nie doznam zawodu, skoro Cię wzywam;

niech się zawiodą występni, niech zamilkną w Szeolu!
19 Niech zaniemówią wargi kłamliwe,
co zuchwale wygadują na sprawiedliwego
z pychą i ze wzgardą.
20 Jakże jest wielka, o Panie, Twoja dobroć,
którą zachowujesz dla tych, co się boją Ciebie,
i okazujesz tym, co w Tobie szukają ucieczki
na oczach synów ludzkich.
21 Ukrywasz ich pod osłoną Twojej obecności
od spisku mężów,
a w swoim namiocie ich kryjesz
przed sporem języków.
22 Błogosławiony niech będzie Pan, który okazał
cuda swoje i łaski w mieście warownym.
23 Ja zaś powiedziałem przerażony:
„Odcięty jestem od Twoich oczu”,
lecz Tyś wysłuchał głos mego błagania,
gdy do Ciebie wołałem.
24 Miłujcie Pana, wszyscy, co Go czcicie!
Pan zachowuje wiernych,
a odpłaca z nawiązką tym,
którzy wyniośle postępują.
25 Bądźcie mocni i mężnego serca,
wszyscy, którzy pokładacie ufność w Panu!

Jak mówiliśmy, bohaterami są tu *h·asîdîm*, „pobożni” (w. 24). Termin ten pochodzi od słowa *H·esed*, fundamentalnego w teologii przymierza między JHWH a Izraelem (w Starym Testamencie wybrzmiewa ono 245 razy, podczas gdy *h·asîd* jest obecne 32 razy,

z czego 25 razy w samym Psałterzu). *H·esed* jest specyficzną cechą Boga i zakłada Jego wierność przymierzu, dobroć, łaskę, miłość, czułość: jest więc słowem nieprzetłumaczalnym za pomocą tylko jednego terminu. Biblijni *h·asîdîm* to przede wszystkim ci, którzy pozostają wierni zobowiązaniom przymierza z Bogiem, którzy miłują Pana i przestrzegają Jego praw oraz zobowiązują się do całkowitego oddania się wierze biblijnej.

Tytuł ten w epoce machabejskiej (II wiek p.n.e.) nabrał precyzyjnego, polityczno-sakralnego znaczenia: *h·asîdîm* byli gorliwymi zwolennikami machabejczyków, gotowymi oddać życie za jahwistyczną czystość i bronić jej przed przymusową hellenizacją narzuconą przez syryjskich Seleucydów. Znacznie później, bo w XVIII wieku, nazwa ta przylgnęła do ugrupowania żydowskiego, które założył żydowski mistyk Baal Szem Tow (1700–1760). Powstała ona na terenie Galicji, doświadczyła krwawych prześladowań, ale była pełna spontanicznej i heroicznej wierności ideałom i przestrzeganiu Biblii (zob. *Opowieści chasydów*, zebrane w 1950 roku przez żydowskiego filozofa i pisarza Martina Bubera).

Psalm, prawdziwa pieśń pochwalna biblijnych *h·asîdîm*, rozwija się niczym orientalna pieśń taneczna, z licznymi repryzami oraz zgodnie z tradycyjnymi tematami i wzorami. Możemy jednak zauważyć dominującą rolę trzech podstawowych tonów: zaufania, bólu i radości. Zacznijmy od motywu zaufania, dominującego w pierwszej strofie (w. 2–9), w której spotykamy tradycyjne metafory skały, schronienia, muru obronnego, warowni, a więc charakterystyczne symbole biblijnej wiary pełnej zaufania. Punkt kulminacyjny znajduje się w wersecie 6 cytowanym przez Jezusa. Po tej niezwykle ufnej deklaracji, w której psalmista całkowicie

powierza swoją sprawę Panu, następuje wyznanie jego niewinności, to znaczy deklaracja, że zawsze odrzucał bałwochwalstwo (w. 7). Jej celem jest podkreślenie absolutnej wyjątkowości wyboru psalmisty i jego zaufania do Pana.

Druga część to lamentacja na temat trudów życia, a także śmierci fizycznej i duchowej. Nawet jeśli są to tematy i obrazy wspólne dla Psałterza, to nie brakuje w tej części akcentów o niezwykłej intensywności. Psalmista, kreśląc swój autoportret, opisuje wszelkie zło fizyczne i wewnętrzne: postępującą kruchość życia, które niemal wymyka się z rąk, upływ lat przepełnionych bólem i jękami, zanikającą żywotność ciała, które usycha z powodu wielkiego cierpienia, kości, znak stabilności organizmu, które rozpuszczają się i słabną podobnie jak wzrok; prześladowania zewnętrzne, całkowitą samotność... Jednak w lamencie tym subtelnie daje się wyczuć zaufanie: „Ja zaś pokładam ufność w Tobie, Panie [...]. W Twoim ręku są moje losy" (w. 15–16).

Zakończenie psalmu (w. 20–25) stanowi wyraz radosnego dziękczynienia, które otwiera entuzjastyczny okrzyk, po czym poeta opisuje swoją wdzięczność (w. 20–23). Temu błogosławieństwu towarzyszy apel do *h·asîdîm* oddanych codziennej walce o wierność i stałość (w. 24–25). Najodpowiedniejszym komentarzem do tego fragmentu może być zakończenie innego, bardzo podobnego psalmu: „Ufaj Panu, bądź mężny, niech się twe serce umocni, ufaj Panu" (Ps 27, 14).

Na zakończenie zauważmy, że egzegeci dostrzegli w Psalmie 31 tematyczne i literackie współbrzmienie z proroctwem Jeremiasza. Werset 11 przywołuje fragment Jr 20, 18: „Po co wyszedłem z łona matki? Czy żeby oglądać nędzę i utrapienie i dokonać dni moich

wśród hańby?”. Werset 13 jest blisko Jr 22, 28 i 48, 38 (samotność i lament); werset 18 podejmuje Jr 17, 18: „Moi prześladowcy niech zostaną zawstydzeni, lecz mnie niech nie spotka hańba! Niech ich lęk ogarnie, lecz nie mnie! Ześlij na nich dzień nieszczęsny, zgładź ich, zgładź po dwakroć”. Zaś werset 14 wyraźnie cytuje Jr 20, 10: „Tak, słyszałem oszczerstwo wielu: «Trwoga dokoła! Donieście, donieśmy na niego!». Wszyscy zaprzyjaźnieni ze mną wypatrują mojego upadku”.

3. „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego”

Teraz jednak nasza uwaga skupia się na wersecie 6 Psalmu 31, który ewangeliści wkładają w usta umierającego Jezusa. Już na początku wprowadza On znaczącą zmianę wezwaniem do Ojca. Nie jest to tytuł: „JHWH, Bóg Wierny” psalmisty ani „Boże mój” z Psalmu 22, obecne w opowiadaniu Mateusza i Marka. Należy podkreślić, że pierwsze zdanie, które Jezus wypowiada w Ewangelii Łukasza (z epizodu o odnalezieniu Go w świątyni wśród uczonych w Piśmie, gdy miał dwanaście lat) zawiera właśnie to odwołanie: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (2, 49). To ten Ojciec, na którego powołuje się w swojej modlitwie uwielbienia: „rozradował się Jezus w Duchu Świętym i rzekł: «Wysławiam Cię, Ojcze…»” (10, 21).

Tego samego imienia uczniowie mają wzywać w tej szczególnej i charakterystycznej dla uczniów Jezusa w wierze, pełnej intymności i zaufania modlitwie: „Kiedy będziecie się modlić, mówcie: Ojcze, niech się święci Twoje imię…” (11, 2). I jest to ten sam Ojciec, którego Jezus błagał w ciemną noc Getsemani, zlany

krwawym potem: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich” (22, 42). I, jak widzieliśmy, kiedy został już przybity do krzyża, Chrystus wciąż prosi Boga: „Ojcze, przebacz im” (23, 34).

Głównym czasownikiem tej inwokacji jest *paratíthemai* (w języku hebrajskim było to *'afqîd*) – „daję”, „powierzam”, „kładę”: Jezus składa w ręce Ojca wszystko, czym jest i co posiada, swoje życie, swoją moc. W greckim oryginale wyraża to słowo *pneûma*, która w języku biblijnym jest nie tylko antropologiczną zasadą egzystencji, daną przez Stwórcę każdej osobie u początków jej istnienia i odebraną w chwili śmierci, jak często powtarza Biblia (por. Pwt 12, 7; Hi 12, 10), ale także boską obecnością w człowieku. W Chrystusie Duch Boży był źródłem Jego poczęcia (Łk 1, 35); był także obecny w uroczystej epifanii podczas chrztu w Jordanie (3, 22). Z tego powodu Jezus został „napełniony Duchem Świętym” (4, 1) i działał w Galilei „mocą Ducha” (4, 14). Na krzyżu przywraca On do boskiego źródła nie tylko rzekę swojego życia, ale i całą swoją misję.

W oryginalnej osnowie Psalmu 31 jest być może także niuans „jurydyczny”, potwierdzony słowami mówiącymi o „okupie”, terminie używanym na określenie wykupienia niewolnika i uciśnionego, które było podstawowym zadaniem ojca (*go'el*, „wykupiciel”, „odkupiciel”). Teraz Jezus oddaje wszystko w ręce Ojca, a Bóg bierze na siebie pełną odpowiedzialność i obowiązek ochrony Syna. Wiemy też, jakie jest znaczenie antropomorficznego symbolu ręki Boga w Biblii: ręki stwarzającej (Ps 8, 7; 9, 25; Iz 66, 2), ręki błogosławiącej i podtrzymującej (Ez 7, 6), ręki uwalniającej (Wj 7, 4; Iz 50, 2; Ps 119, 173), ręki karmiącej (Ps 104, 28; 145, 16) i ręki chroniącej (1 Sm 24, 14; Ps 73, 23; 89, 14.22; 91, 12).

Jest więc w tym akcie, w którym Jezus zwraca i powierza Darczyńcy całą swoją istotę, świadomy wybór, dobrze sformułowany na stronach czwartej Ewangelii, gdzie Chrystus mówi: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję (*títhêmi*), aby je znów odzyskać[41]. Nikt Mi go nie zabiera, lecz sam z siebie je oddaję (*títhêmi*)" (J 10, 17–18). Śmierć nie jest więc pogrążeniem się w otchłani nicości, ale uściskiem; nie jest dotarciem do bezsensu, ale powierzeniem się doskonalszemu planowi; nie jest porażką ani zwykłą koniecznością skończoności twórczej, ale otwarciem na wieczność, na „inne oblicze życia niż to, które teraz przed nami stoi", jak powie wielki poeta Rainer M. Rilke. Śmierć przestaje więc być sekretem, a staje się tajemnicą; z końca staje się celem, jak to odkryliśmy w ostatnim słowie Jezusa na krzyżu według Jana (*tetélestai*; 19, 30). Duch oddany Ojcu zostanie przez Ojca zwrócony zmartwychwstałemu Synowi, który wyleje go na Kościół: „Weźmijcie Ducha Świętego" (J 20, 22; por. Łk 24, 49; Dz 1, 4.7).

Znany niemiecki egzegeta Karl Heinrich Rengstorf w swoim komentarzu do Ewangelii Łukasza tak podsumował ten temat: „Ostatnie słowo Jezusa jest słowem prostoty i wielkości jednocześnie, ponieważ to słowo prawdopodobnie już w tamtych czasach ludzie pobożni wypowiadali przed snem. W ich rozumieniu człowiek był istotą żywą dzięki duchowi danemu mu przez Boga i odbieranemu w godzinie śmierci. Dla pobożnego Żyda sen był jednak wstępem do śmierci. Dlatego też każde poranne przebudzenie wydawało mu się powrotem do życia, gdyż czuł w sobie działanie ducha po tym, jak poprzedniego wieczoru powierzył go miłosierdziu Bożemu. Teraz, w godzinie swojej

śmierci, Jezus powierza ducha Bogu jako swojemu Ojcu. Na Jego ustach słowo Psalmu staje się więc wyrazem «dziecięcej» pewności pełnego zbawienia. Już samo imię «Ojciec» użyte w tak dramatycznej sytuacji wskazuje, że nie stał się On zgorzkniały i nie doświadcza śmierci w rozczarowaniu, ale że przyjmuje ją jako zakończenie swego dzieła, chyląc się przed wolą Bożą w zaufaniu i posłuszeństwie. Wołając «Ojcze», Jezus wyraża swoją pewność, że śmierć nie jest dla Niego ostatnią rzeczywistością, ale że oczekuje życia danego od Boga".

W tym komentarzu odwołuje się on do praktyki wieczornej prośby: „W ręce Twoje powierzam ducha mojego", po której wierny udawał się na spoczynek nocny, postrzegany jako symbol śmierci. Rzeczywiście, w tradycji żydowskiej werset ten był używany właśnie jako modlitwa wieczorna. W traktacie z Talmudu zatytułowanym *Berakhôt* (5a), „Błogosławieństwa", napomina się mędrca, by idąc spać, wymawiał dokładnie słowa wersetu z psalmu: „W ręce Twoje powierzam ducha mojego: Ty mnie wybawiłeś, Panie, Boże wierny!". W świetle tej modlitewnej praktyki Jezus miał – zdaniem niektórych – wyrażać pewność, że śmierć jest snem mającym trwać jedynie do świtu Paschy. Taka interpretacja jest raczej przesadna, również dlatego, że użycie tego wersetu jako wieczornej inwokacji jest prawdopodobnie późniejsze. Pewne jest za to, że katolicka tradycja liturgiczna przyjęła ten tekst jako responsorium w wieczornej modlitwie komplety, uznając go za przypieczętowanie dnia, w którym wierni oddają się w ręce swego Pana.

Jest jednak jeszcze jeden ważny fakt, o którym należy wspomnieć. To ostatnie wezwanie Jezusa stało się dewizą ucznia,

który wzoruje swoją śmierć na śmierci swego Pana i Mistrza. Jest to przede wszystkim przypadek Szczepana, który podczas ukamienowania „modlił się: «Panie Jezu, przyjmij ducha mojego»" (Dz 7, 59). W swoim komentarzu do Dziejów Apostolskich Romano Fabris zauważył: „Szczepan powtarza ufną modlitwę Pana umierającego na krzyżu. Ale zmienia ją w charakterystyczny sposób: jego wezwanie jest skierowane do Pana, to znaczy do Jezusa, uwielbionego Pana siedzącego po prawicy Boga; te ostatnie słowa męczennika są echem słów Jezusa, który prosił o przebaczenie dla swoich zabójców. Poprzez to nakładanie się obrazów Łukasz osiąga podwójny efekt: z jednej strony ukazuje ciągłość i solidarność losu umierającego wiernego ucznia z jego Panem i Mistrzem, z drugiej strony nadaje teologiczne i duchowe znaczenie scenie zabójstwa Szczepana. Słowa te stają się znakiem wierności i odwagi męczennika, ale jednocześnie potępiają grzech i niewierność ludu", który skazał go na śmierć, zgodnie z osądem przyjętym przez autora Dziejów Apostolskich. I rzeczywiście, jak już widzieliśmy, kolejnym aktem naśladowania Jezusa przez Szczepana jest głośne wołanie: „Panie, nie licz im tego grzechu" (7, 60), idąc w ślad za: „Ojcze, przebacz im" Chrystusa (Łk 23, 34).

Wezwanie Ojca przez umierającego Chrystusa stało się także mot tem, które kończyło ziemską drogę wielu wierzących, świętych Polikarpa i Bazylego, świętych Bernarda i Ludwika, Jana Husa, Marcina Lutra i Melanchtona (Hieronim Savonarola, zanim został poprowadzony na stos, zapisał w swojej celi 4 werset z Psalmu 31 w wersji Wulgaty: „Ty jesteś moją siłą i ucieczką, a imię Twoje mnie prowadzi"). Spośród wielu możliwych świadectw wspomnijmy męczeństwo św. Wacława, urodzonego w Czechach

w 907 roku, który w 925 roku został księciem, a dziesięć lat później został zabity z rozkazu swego brata Bolesława. W opisie jego śmierci z *Pierwszej legendy starosłowiańskiej* czytamy: „Wacław, zwróciwszy się do niego, rzekł: «Co czynisz, bracie?». Pochwyciwszy go, rzucił na ziemię. Tymczasem podbiegł jeden ze wspólników Bolesława i ciął Wacława w rękę. Ten porzuciwszy brata, ze zranioną ręką uszedł do kościoła. W drzwiach kościoła zabili go dwaj zamachowcy. Trzeci przybiegłszy, przebił mu bok. Wówczas Wacław oddał ostatnie tchnienie z tymi słowami: «W ręce Twoje, Panie, oddaję ducha mego»".

Jan Kalwin tak komentował nasz werset: „Jest to jeden z głównych fragmentów Pisma Świętego, który bardziej niż inne nadaje się do przezwyciężania nieufności i wszelkich pokus, szczególnie dlatego, że Chrystus, umierając, zgromadził wszystkie swoje dusze, aby ich strzec".

IX. Po ostatnich słowach Jezusa

Naszej podróży nie zakończymy na skalistym szczycie Golgoty, po wysłuchaniu ostatnich słów Chrystusa, po opowieści o Jego agonii i ciszy po Jego śmierci. Zamiast tego postaramy się, choć w bardzo uproszczony sposób – podobnie jak na początku w skrócie przywołaliśmy sprawę Jego procesu – prześledzić godziny i wydarzenia, które teraz nastąpią. „Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości; my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan" (1 Kor 1, 22–23). W tych paru słowach Paweł umieszcza w samym centrum chrześcijaństwa Chrystusa ukrzyżowanego. To samo uczyni liturgia i architektura chrześcijańska, umieszczając wizerunek Ukrzyżowanego w niezliczonych wariantach ikonograficznych w centralnym punkcie kościołów. Wystarczy zatrzymać się przed wspomnianym już *Ukrzyżowaniem* Mathiasa Grünewalda, „arcydziełem przeznaczonym do sublimacji nieskończonej udręki duszy", jak określił je francuski pisarz Joris-Karl Huysmans. Albo przed *Żółtym Chrystusem* Gauguina,

prowokacyjnymi *Ukrzyżowaniami* Dalego i Gut tusa, *Chrystusem św. Jana od Krzyża* Grahama Sutherlanda i wielu innymi z niekończącej się listy przedstawień (czasem nawet bluźnierczych, ale przecież i one świadczą o niezwykłym znaczeniu tego chrześcijańskiego znaku).

1. „Wypłynęła krew i woda”

Wybierzmy przedstawienie, które jest wzorcem dla wszystkich innych: literackiego, artystycznego i duchowego – ewangeliczną opowieść Jana (19, 31–37). Żołnierze często łamali skazańcowi kończyny dolne, co przyspieszało uduszenie i śmierć nieszczęśnika. Zaś wobec Jezusa, który już nie żył, żołnierze zastosowali pewien rodzaj brutalnej weryfikacji Jego śmierci: włócznią przebili Mu bok. „Natychmiast – zauważa ewangelista – wypłynęła krew i woda”: być może z osierdzia lub z innej części organizmu, który – zgodnie ze starożytną fizjologią orientalną – był połączeniem krwi i wody.

Jak widzieliśmy, św. Jan – zgodnie ze stałą perspektywą swojej Ewangelii – widzi w tym uroczyście poświadczonym przez niego wydarzeniu głębsze znaczenie, wieczne. Wyjaśnia je, odwołując się do dwóch starotestamentowych fragmentów. Pierwszy z nich to oczywiście odniesienie do wielkanocnego baranka, którego kości miały pozostać nienaruszone: „Kości jego łamać nie będziecie” (Wj 12, 46). Jezus, który zgodnie z czwartą Ewangelią umarł w przeddzień Wielkanocy (czyli w tak zwanym „dniu przygotowania” przywołanym w 19, 31), jest doskonałym barankiem wielkanocnym pełnego wyzwolenia.

Kolejny fragment, mający na celu zilustrowanie rany boku, pochodzi od proroka Zachariasza: „Będą patrzeć na tego, którego przebodli" (12, 10). Istotny jest kontekst tego prorockiego cytatu. Fragment mówi o nawróceniu się Izraela poprzez kontemplację człowieka, który poświęcił się za innych, a następnie opisuje źródło wody tryskającej ze świątyni Syjonu i rozlewającej się w kierunku Morza Martwego i Morza Śródziemnego (Za 14, 8). Ewangelista widzi w wodzie opiewanej przez proroka odbicie krwi wypływającej teraz z boku Chrystusa, który jest nową świątynią Bożą, a dostęp do niej ma ten, kto zostanie obmyty wodą chrzcielną i napojony eucharystyczną Krwią.

Ignace de la Pot terie, badacz pism Janowych, zauważa: „W decydującej Godzinie, na tronie krzyża, śmierć Chrystusa objawia Jego tajemniczą płodność. Woda i krew są Duchem, który da życie martwej i grzesznej ludzkości. Z tego właśnie powodu Jan kładzie nacisk na swoje «prawdziwe świadectwo», to znaczy na głębokie i tajemnicze znaczenie tego wydarzenia, które na pierwszy rzut oka wydaje się drugorzędne". Ukrzyżowany Chrystus, którego później często będzie się sprowadzać do roli zwykłego ornamentu, musi więc zachować całą swoją teologiczną i symboliczną moc.

Często – choć to zrozumiałe i uzasadnione – był tylko emocjonalnym, wręcz retoryczno-dewocyjnym znakiem, jak w emfatycznym rozpoczęciu *Kazania o Męce Pańskiej* (1661) Bossueta: „Chodźmy, chrześcijanie, pod krzyż: tam możemy zanurzyć się w powodzi krwi Jezusowej!". Albo też był to obraz obsesyjnie romantyczny, jak w *Kontemplacji* Victora Hugo (1856): „Krucyfiks blednie i Jezus Chrystus barwi się błękitem" (I, 29). Albo jak w *Spowiedzi dziecięcia wieku* Alfreda de Musseta (1836):

„Cierpienie to zrobiło cię Bogiem”[42]. Ukrzyżowany był też postacią aktualną i prowokującą, jak w filmie *Mamma Roma* (1962) Pasoliniego, gdzie syn prostytutki, granej przez Annę Magnani, umiera „ukrzyżowany” na szpitalnym łóżku. Ale podstawową wartością krzyża i człowieka Jezusa, który na nim umiera, jest sens teologiczny i duchowy.

2. „Chrystus umarł... i został pogrzebany”

Przede wszystkim zatrzymajmy się przed grobem Jezusa. Przypomnijmy w tym miejscu najstarsze chrześcijańskie *Credo*, które, jak twierdzi św. Paweł, on sam „przejął”, nauczył się w czasie swojego katechumenatu i teraz „przekazuje” chrześcijanom z Koryntu, „że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem i że ukazał się...” (1 Kor 15, 3–5). Z tego *Credo* wywodzą się kolejne chrześcijańskie wyznania wiary, w tym Credo, które do dziś recytujemy podczas wielkanocnej celebracji eucharystycznej i w każdą niedzielę. Naszą uwagę skupiamy na tym, że „został pogrzebany” – po grecku *etáphê* – co w starożytnej liturgii łacińskiej (*sepultus est*) zostało muzycznie podkreślone niskimi dźwiękami wywołującymi przygnębienie.

W Starym Testamencie grób był postrzegany jako przedsionek piekieł, w którym pogrążają się wszyscy zmarli. Sugestywne jest wyliczenie, które znajdujemy w biblijnej Księdze Przysłów: „Trzy rzeczy są nigdy nie syte, cztery nie mówią: «Dość»: Szeol, niepłodne łono, ziemia wody nie syta, ogień” (30, 15–16). Grób Chrystusa jest więc pieczęcią Jego ziemskiego życia, znakiem, że

był prawdziwie człowiekiem, takim samym jak my, ponieważ umarł, ale jest także znakiem niezwykłego wydarzenia, które objawi się w tym właśnie grobie – Jego zmartwychwstania.

Przenieśmy się teraz myślą do Palestyny w I wieku i postarajmy się zrekonstruować miejsce pochówku. Prorok Izajasz, polemizując z aroganckim premierem („zarządcą pałacu"), Sebną, ironicznie przywołał mauzoleum godne faraona, które ten wznosił dla siebie w Jerozolimie: „Co tu posiadasz i kogo masz tutaj, że sobie tu wykułeś grobowiec? Oto Pan zrzuci cię, człowiecze, z wielkim rozmachem" (22, 16–17). Groby były zazwyczaj wykuwane w skale lub ustawiane w naturalnych jaskiniach z przedsionkiem i komorą pogrzebową, na obszarach prywatnych, w ogrodach, na terenach gospodarstw rolniczych (nie było cmentarzy w ścisłym znaczeniu tego słowa).

Istniały trzy modele grobowców. Były „piecowe" nisze grobowe – po hebrajsku *kokîm* – wykute w skale na 2 m długości i 0,5 m wysokości; następnie były *arkosolia* w stylu rzymskim, z półokrągłymi niszami wyciętymi w ścianie nad powierzchnią podparcia dla zwłok; oraz groby ułożone wzdłuż trzech ścian komory grzebalnej. Starożytna tradycja rabinacka zalecała umieszczanie zwłok w taki sposób, aby wzdłuż każdej z dwóch ścian bocznych znajdowały się trzy ciała, a na ścianie w głębi – dwa. Okrągła płyta biegnąca w prowadnicy blokowała wejście do grobów bogaczy, pozostałym musiał wystarczyć duży kamień, zwany *golel*, podtrzymywany przez drugi, mniejszy.

W Jerozolimie, ze względu na święty charakter miasta, grobowce musiały być oddalone od murów o co najmniej 50 łokci, czyli 25 m. Lata temu, w Ketef Hinnom, podmiejskiej części Jerozolimy usianej

jaskiniami, archeolog G. Barkay zidentyfikował grób używany od VIII wieku p.n.e. do I wieku n.e. zawierający prawdziwy skarbiec ofiar wotywnych, najpierw umieszczonych na ławach wykutych w skale wokół zwłok, a następnie zakopanych w ziemi, aby zrobić miejsce dla innych ciał. Niezwykły układ pozwolił temu skarbcowi uchować się od łupieżców starożytnych grobowców, znanych już w Egipcie w czasach faraonów.

Pośród złotej i srebrnej biżuterii, amuletów, przedmiotów z kości słoniowej i zwykłej oraz grotów strzał Barkay odkrył również dwa cenne zwoje ze srebra o długości odpowiednio 97 i 37 mm. Po „rozwinięciu" ujawniły biblijny fragment „błogosławieństwa kapłańskiego" z Księgi Liczb („Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą [...] i niech cię obdarzy pokojem"; 6, 24–26) pochodzący z VII wieku p.n.e., będący jednym z najstarszych świadectw biblijnego tekstu. W innej dzielnicy Jerozolimy odkryto grób z inskrypcją, która najprawdopodobniej odnosi się do pewnego „syna Kajfasza", być może tego arcykapłana, który potępił Jezusa.

Wróćmy jednak do tradycyjnego żydowskiego grobu z czasów Jezusa. Z powodu szybkiego rozkładania się ciała w upale pogrzeb odbywał się w dniu śmierci: „Kto zapomina o zmarłym na jedną noc, hańbi go", ostrzegało starożytne powiedzenie rabiniczne. Pogrzeb odbywał się bez obecności oficjalnego przedstawiciela kultu, lecz w asyście zawodowych płaczek i flecistów – wspomnianych również w Ewangeliach: w przypowieści Jezusa (Mt 11, 16–19) i opisie wskrzeszenia małej dziewczynki, córki Jaira (Mk 5, 38–40) – oraz wśród przyjaciół, którzy wychwalali zmarłego.

Ciało jedynie obmywano i być może namaszczano olejem (trzewi nie usuwano, co było zwyczajem w świecie egipskim). Rzadkie było używanie aromatów; przeznaczone były dla wielkich osobistości. Znany jest przypadek zapisany w Drugiej Księdze Kronik o pogrzebie dobrego króla Asy, prawnuka Salomona: „Pochowano go potem w grobie, który wykuł sobie w Mieście Dawidowym. Złożono go na łożu wypełnionym pachnidłami i maściami, przygotowanymi według sztuki aptekarskiej, i spalono mu bardzo wiele kadzidła" (16, 14).

Ta praktyka została również zastosowana w odniesieniu do Chrystusa. Marek i Łukasz pamiętają, że kobiety poszły kolejnego ranka po śmierci Jezusa do grobu, aby namaścić Jego ciało wonnościami. Ale przede wszystkim to Jan przypomina nam, że „przybył również Nikodem, ten który po raz pierwszy przyszedł do Jezusa nocą, i przyniósł około stu funtów mieszaniny mirry i aloesu" (J 19, 39), czyli 32–34 kg, ilość wystarczającą, by wyprawić Chrystusowi iście królewski pogrzeb. Wiemy, że mirra była pachnącą żywicą używaną również przez Egipcjan do balsamowania ciał, podobnie jak aloes o intensywnie gorzkim smaku; obie substancje miały łagodzić zapach rozkładającego się ciała (określenie *alóê* odnosiło się jednak również do drewna sandałowego, sproszkowanego i używanego do perfumowania łóżek i pościeli).

Zwłoki owinięto w prześcieradło, po grecku *sindôn*, ale Jan słusznie wspomina również o całunie, czymś w rodzaju chusty na twarz, oraz o płótnach (*othónia*), czyli lnianych opaskach blokujących brodę, stopy i ramiona[43]. W języku starożytnego judaizmu powiedzenie: „Owiń zmarłego w jego płótna" oznaczało:

„To już koniec. Nic więcej nie da się zrobić”. Ciało przenoszono do grobu na noszach lub na tym samym łóżku, na którym osoba zmarła. Po trzech dniach udawano się do grobu, aby sprawdzić, czy śmierć była definitywna: Łazarz leżał tam już cztery dni – zauważa Jan (11, 39) – i dlatego został uznany za definitywnie martwego. Po roku kości ekshumowano, namaszczano olejem i winem oraz składano do worków lub koszy, by pochować je w „domach kości”, czyli ossuariach, umieszczanych zawsze w jaskiniach, oznakowanych na zewnątrz, podobnie jak grobowce, farbą wapienną, aby uniknąć rytualnego zanieczyszczenia przez kontakt: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze obłudnicy, bo podobni jesteście do grobów pobielanych, które z zewnątrz wyglądają pięknie, ale wewnątrz pełne są kości trupich i wszelkiego plugastwa” (Mt 23, 27).

Spróbujmy teraz zawęzić kąt widzenia i zatrzymać się na bardzo szczególnym rodzaju śmierci i pochówku, czyli egzekucji przez ukrzyżowanie. W 1969 roku archeolog Vassilios Tzaferis zaprezentował znalezisko ossarium w Giv’at ha-Mivtar, niedaleko Jerozolimy: szkielet niejakiego *Jehoh·anan* (Jana), który miał kostki złączone i przebite gwoździem do ukrzyżowania. Ukrzyżowani, skazywani na karę śmierci głównie za terroryzm, mieli pozostawać na krzyżu do czasu zniszczenia zwłok, pozostawionych na pożarcie dzikim zwierzętom jako znak pogardy i zbezczeszczenia. Łamało to biblijną normę, zgodnie z którą zwłoki człowieka skazanego na śmierć przez powieszenie musiały być pochowane o zachodzie słońca, aby zapobiec splugawieniu świętej ziemi Izraela (Pwt 21, 22–23).

Co istotne, zwłoki ukrzyżowanego miały być pochowane z dala od grobów ojców, w zbiorowej mogile, przygotowanej przez wysoki sąd sprawiedliwości Sanhedrynu. Było jednak możliwe, by krewni lub osoba posiadająca autorytet uzyskali od władzy rzymskiej wydanie ciała ukrzyżowanego. Żydowski filozof Filon z Aleksandrii wspomina o wydawaniu ciał ukrzyżowanych krewnym z okazji urodzin cesarza lub miejscowych rzymskich prefektów.

3. Grobowiec ofiarowany przez Józefa z Arymatei

Przenieśmy się do teraźniejszości i wąskimi uliczkami starej Jerozolimy pójdźmy do bazyliki Grobu Bożego, czy – jak trafniej nazywają ją prawosławni – do bazyliki Anastasis, czyli Zmartwychwstania. Wzniesiona przez cesarzową Helenę około 325 roku, zniszczona przez kalifa Hakima w 1009 roku, odbudowana w ciągu pięćdziesięciu lat przez krzyżowców i poświęcona ponownie 15 lipca 1149 roku, przypomina twierdzę z masywną wieżą. Do środka wchodzimy przez boczny portal wejściowy, otwierany każdego ranka podczas złożonego ceremoniału dokonującego się w obecności przedstawicieli dwóch rodzin muzułmańskich, które posiadają klucze i kontrolę nad wejściem, oraz trzech wyznań chrześcijańskich, które są właścicielami budynku: katolików (franciszkanów), prawosławnych i Ormian.

Bezpośrednio po prawej stronie strome schody prowadzą do kaplicy Kalwarii, znajdującej się 5 m ponad poziomem bazyliki i włączonej do jej wnętrza. W odległości około 40 m od Kalwarii

znajduje się niewielka świątynia Grobu Bożego, zbudowana w 1810 roku w dość ciężkim stylu mieszanym i odrestaurowana w latach 2016–2017. Przedsionek grobu – obecnie znany jako kaplica Anioła – prowadzi przez niskie drzwi (1,33 m) do właściwej komory grobowej, być może w kształcie *arcosolium*. Marmurowa ława przykrywa płaską powierzchnię skały, na której zostało złożone ciało Chrystusa. Teraz wznosi się nad nią ołtarz zwieńczony trzema obrazami zmartwychwstania, świadczącymi o obecności trzech wspomnianych wyznań chrześcijańskich.

Bazylika ma skomplikowany plan, wiele kaplic i gromadzi w sobie tysiące wspomnień z historii. Jan (19, 41) wspomina o „ogrodzie" (*kêpos*), w którym znajdował się grób Józefa z Arymatei; raczej warzywniku niż ogrodzie, jeśli przyjmiemy za prawdę to, co opisywali chrześcijańscy pisarze II wieku, odnotowujący, że uprawiano w nim kapustę! Cyryl, biskup Jerozolimy, około 350 roku powiedział, że bazylika zbudowana na polecenie św. Heleny była otoczona starożytnym ogrodem, którego posiadanie niektóre koptyjskie apokryficzne pisma egipskie przypisują niejakiemu Filogenowi; to jemu Jezus uzdrowił syna Symeona, kiedy pewnego razu schodził z Góry Oliwnej.

Odłóżmy na bok potężną bazylikę krzyżowców i fantazje ewangelii apokryficznych – do których jednak będziemy zmuszeni wrócić – i zdajmy się na narracje ewangeliczne Mateusza (27, 57 – 28, 15), Marka (15, 42 – 16, 8), Łukasza (23, 50 – 24, 11) i Jana (19, 38 – 20, 10). Wróćmy do tego piątkowego wieczoru roku być może 30 i udajmy się na poszukiwanie postaci, które w tych godzinach znajdują się wokół nowego grobu i zwłok dopiero co ukrzyżowanego człowieka.

Pierwszym, który wychodzi nam na spotkanie, jest Józef z Arymatei: pojawia się on tylko przy tej okazji w Nowym Testamencie, a fakt ten jest z pewnością wskazówką potwierdzającą historyczność jego postaci, później niemającej już powodów, by o nim wzmiankować. Wiemy o nim kilka rzeczy. Pochodził z Arymatei, czyli Ramataim, ojczyzny proroka Samuela, które według amerykańskiego archeologa Williama F. Albrighta było obecnym Ramallah, ważnym arabskim miastem na północ od Jerozolimy. Dla starożytnych było to jednak raczej miasto położone 15 km na północny wschód od obecnego Lod (znanego, bo mieści się tu lotnisko Tel Awiwu), obecnie nazywane Rentis.

Józef mieszkał w Jerozolimie, co można wywnioskować z faktu, że posiadał grobowiec. Mateusz nazywa go człowiekiem zamożnym, co tłumaczy, że może sobie pozwolić na skierowanie do prokuratora Piłata wniosku o wydanie zwłok Jezusa, zgodnie z praktyką opisaną powyżej. Ważna apokryficzna *Ewangelia Piotra*, napisana w latach 70–130 n.e., stwierdza, że Józef był przyjacielem Piłata. Marek i Łukasz uczynili go również członkiem Sanhedrynu, najwyższego izraelskiego polityczno-sądowo-religijnego zgromadzenia siedemdziesięciu członków, któremu przewodniczy urzędujący arcykapłan Kajfasz. Łukasz podkreśla jego integralność moralną („człowiek dobry i sprawiedliwy"), Mateusz i Jan uważają go za „ucznia Jezusa", podczas gdy Marek i Łukasz przedstawiają go jako tego, który „wyczekiwał królestwa Bożego", czyli bardziej ogólnie jako sympatyka ruchu chrześcijańskiego. Ale portret Józefa z Arymatei zostanie wzbogacony o wiele innych szczegółów, w większości legendarnych, w ewangeliach apokryficznych i późniejszych tradycjach ludowych.

Ewangelia Nikodema, grecki apokryf, który dotarł do nas w różnych wersjach, mówi o licznych gorzkich konsekwencjach, które dotknęły Józefa z Arymatei od tego nagannego gestu wobec Nazarejczyka: aresztowany, sądzony i uwięziony, został jednak cudownie uwolniony przez samego Chrystusa. Oddajmy głos pseudo-Józefowi, który w apokryficznym *Opowiadaniu Józefa z Arymatei*, tekście bardzo popularnym w średniowieczu, tak opisuje swoją przygodę: „Ja, Józef, poprosiłem o ciało Jezusa i złożyłem je do grobu nowego, do którego nikogo jeszcze nie złożono; ciało łotra, które wisiało po prawicy, nie zostało znalezione, ciało natomiast tego, który wisiał po lewicy, miało kształt potwora: takim je znaleziono. Mnie zaś, ponieważ poprosiłem o ciało Jezusa, aby je pogrzebać, Żydzi ze złości zamknęli w więzieniu, gdzie była moc zbrodniarzy. Stało się to w sobotę o zmroku [...]. A kiedy było jeszcze ciemno, w pierwszym dniu po szabacie, o godzinie piątej w nocy przyszedł do mnie, do więzienia, Jezus wraz z łotrem, który został ukrzyżowany po Jego prawicy, z tym, którego wysłał do raju – i światło wielkie zajaśniało w celi. I podniósł się na czterech rogach budynek i miejsce stało się wolne, a ja wyszedłem. [...] a od łotra rozchodził się słodki zapach rajski”[44].

Z Józefem z Arymatei, którego niektóre Kościoły wschodnie czczą świętem liturgicznym przypadającym 17 marca, wiąże się również słynna tradycja świętego Graala, który później stał się centralnym symbolem w *Parsifalu*, dramacie muzycznym Wagnera (1882). Graal to kielich z Ostatniej Wieczerzy, którego według legendy Józef z Arymatei użył, aby zebrać krew i wodę tryskające z boku ukrzyżowanego Chrystusa: krzyżowcy wierzyli, że znaleźli go w ruinach Cezarei Nadmorskiej, rezydencji rzymskiego

prokuratora. Tak rozwinął się popularny mit związany z tym kielichem. Jest on obecny już w poematach o rycerzach króla Artura, legendarnego przywódcy rzymsko-brytańskiego oporu przeciwko najazdowi Sasów w VI wieku (słynna opowieść o okrągłym stole, przy którym gromadzili się arturiańscy rycerze, równi w godności – w XII i XIII wieku rozkwitła wokół niej we Francji bogata literatura).

Według jeszcze innego apokryfu, zwanego *Transitus* Najświętszej Maryi Panny, przypisywanego Józefowi z Arymatei, był on również prawnym opiekunem Maryi po śmierci Jezusa. Czując, że śmierć jest blisko, Maryja posłała po niego, aby wyraził swoją ostatnią wolę, a on spisał akt śmierci Dziewicy, podpisując go tymi słowami: „Ja jestem ów Józef, który złożyłem ciało Pańskie w mym grobowcu, i który widziałem Go zmartwychwstałego, który zawsze strzegłem – przed i po wniebowstąpieniu – Świątynię Jego, przenajświętszą Maryję zawsze Dziewicę”[45]. Inna legenda zmusi Józefa do opuszczenia Palestyny i wyśle go wraz z Marią Magdaleną na misję głoszenia Chrystusa we Francji, Hiszpanii i Anglii.

Obok niego przy grobie Chrystusa ewangelista Jan stawia inną postać o greckim imieniu Nikodem („zwycięzca dla ludu”), ówcześnie często zniekształcaną w aramejskim *Naqdimonie*. Jest on w niej obecny ze znakami swoich uczuć i stu funtami wonności, o których już mówiliśmy. Był „dostojnikiem żydowskim”, również członkiem Sanhedrynu, i – jak wiadomo – starał się o spotkanie z Jezusem w miejscu dalekim od ciekawskich oczu. Wszyscy pamiętają początek trzeciego rozdziału Jana: „Był wśród faryzeuszów pewien człowiek imieniem Nikodem, dostojnik

żydowski. Ten przyszedł do Niego nocą". I chociaż jego sympatia pozostawała ukryta i być może nie był do końca zdecydowany, kiedy zobaczył falę nienawiści skierowaną przeciwko Jezusowi, odważył się powiedzieć swoim kolegom w Sanhedrynie: „Czy Prawo nasze potępia człowieka, zanim go wpierw nie przesłucha i zbada, co on czyni?" (J 7, 51). W odpowiedzi otrzymał sarkastyczne szyderstwo.

4. Rzymski areszt wojskowy i uczennice

Piłat jest, po Józefie i Nikodemie, trzecią znaczącą osobą, którą spotykamy w ewangelicznej relacji o pogrzebie Jezusa: do niego Józef zwraca się „śmiało" – jak zauważa Marek – z prośbą o oddanie zwłok Ukrzyżowanego. Marek pisze: „Piłat zdziwił się, że [Jezus] już skonał. Kazał przywołać setnika i zapytał go, jak dawno umarł. Upewniony przez setnika, wydał ciało Józefowi" (15, 44–45). Ta wiadomość jest historycznie bardzo wiarygodna, biorąc pod uwagę rzymską praktykę sądową. Mateusz natomiast przedstawia nam kolejną informację, która jednak z czysto historycznego punktu widzenia musi być wzięta pod uwagę z pewnymi zastrzeżeniami. Wiemy zresztą, że rozumienie historyczności w świecie starożytnym, zwłaszcza orientalnym, różniło się od naszego. Chodzi o fragment mówiący o straży przy grobie Jezusa, o którą arcykapłani i faryzeusze prosili Piłata i którą on im przyznał (Mt 27, 62–66).

Fakt ten, relacjonowany jedynie przez Mateusza i wspomnianą już wyżej apokryficzną *Ewangelię Piotra*, rozszerza się na przerażenie strażników widzących anioła i następnie ich

przekupienie przez Sanhedryn: „po naradzie dali żołnierzom sporo pieniędzy. I rzekli: «Rozpowiadajcie, że Jego uczniowie przyszli w nocy i wykradli Go, gdyśmy spali. A gdyby to doszło do uszu namiestnika, my z nim pomówimy i wybawimy was z kłopotu»" (Mt 28, 12–14). Wielu egzegetów jest przekonanych, że zgodnie ze stałą nutą jego Ewangelii, Mateusz chce podkreślić w tym miejscu drogą mu tezę o napięciu między młodym Kościołem a judaizmem.

I czyni to przez opowieść o charakterze apologetycznym, czyli usprawiedliwiającą i broniącą chrześcijaństwa oraz jego korzeni: strażnicy stają się neutralnymi i niekwestionowanymi świadkami zmartwychwstania, a jednocześnie dowodem na oczywistą porażkę hipotezy o kradzieży, która z pewnością krążyła w świecie żydowskim. Pierwszy współczesny „racjonalista" zaprzeczający zmartwychwstaniu Chrystusa, profesor języków orientalnych w hamburskim liceum, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), poparł tę hipotezę w tekście opublikowanym już pośmiertnie (w latach 1774–1778) przez żydowsko-niemieckiego filozofa i pisarza Got tholda Ephraima Lessinga, wykorzystując ją do zaprzeczenia zmartwychwstaniu.

Poza hipotetycznym poświadczeniem obecności rzymskiej straży przy grobie, wielkie znaczenie ma czwarta postać. Właściwie jest to grupa postaci: kobiety. Trzy według Marka, dwie u Mateusza, trzy nazwane z imienia i inne w nieokreślonej liczbie u Łukasza, jedna, Maria Magdalena (wspomniana przez wszystkich ewangelistów) u Jana. Ich obecność przy grobie jako pierwszych świadków zmartwychwstania jest zaskakująca. Egzegeta Romano Fabris zauważył, że „trudno byłoby sobie wyobrazić, że taka opowieść o pogrzebie i zmartwychwstaniu Jezusa, spisana

z powodów katechetycznych lub apologetycznych, wystawiłaby kobiety jako świadków pustego grobu Jezusa, gdyby to wydarzenie nie było prawdziwe", ponieważ kobiety, zgodnie z prawem semickim, nie są uprawnione do składania zeznań prawnych. Jednak dopiero po nich na scenę przed grobem wchodzą apostołowie.

Kobiety poszły do grobu przed świtem, między trzecią a szóstą, zgodnie ze słowami Ewangelii. A to, co się przed nimi pojawia, to „teofania", czyli jedno z objawień niebieskich, znane także ze Starego Testamentu, któremu towarzyszy tradycyjna choreografia trzęsienia ziemi, oślepiające światło i anielska obecność. Anioł (lub dwa anioły według Łukasza) jest piątym aktorem tej sceny. Jego obecność potwierdza zaistnienie elementu boskiego i wiecznego, który włącza się w codzienny wątek ludzkiej historii.

Już sama jego postać jest świadectwem: jego olśniewająca szata symbolizuje boską światłość, czyli tajemnicę Boga, który się objawia; jego pozycja po prawej stronie kamienia jest zapowiedzią radości i nowych, szczęśliwych horyzontów; jego słowa są słowami *Credo* paschalnego, które będzie głosił Kościół („Nie ma Go tu, bo zmartwychwstał"). Należy podkreślić, że samo zmartwychwstanie nie jest opisane w żadnej z Ewangelii kanonicznych. Za to w niezwykle obrazowy sposób zrobią to apokryfy: na przykład pewien koptyjski fragment mobilizuje na tę okazję paradę dwunastu tysięcy cherubinów, dwudziestu tysięcy serafinów, trzynastu tysięcy mocy i trzydziestu tysięcy dziewic! Zaś ewangeliczne milczenie wzywa do teologicznego pogłębienia sensu zmartwychwstania, które przeprowadzimy w dalszej kolejności.

5. Umiłowany uczeń i Piotr przy grobie Chrystusa

Powróćmy do grobu Jezusa i do obecności uczniów, którzy tu przybyli po kobietach: są oni szóstą i ostatnią postacią, w tym przypadku zbiorową, należącą do opowieści o Wielkiej Nocy Chrystusa. Pierwszymi z nich, według Jana (20, 1–9), są Piotr i „uczeń, którego Jezus miłował" – zdaniem tym czwarta Ewangelia prawdopodobnie określa samego ewangelistę. To on pobiegł i jako pierwszy dotarł do grobu, a także jako pierwszy uwierzył: „Ujrzał i uwierzył". Jak pisze Raymond E. Brown w swoim komentarzu do czwartej Ewangelii, „uczeń, który był najbliżej Jezusa w miłości, biegł szybciej i pierwszy w Niego uwierzył". Staje się więc wzorem ucznia, który stając przed pustym grobem Chrystusa i porzuconym na ziemi płótnem, czuje, jak rozkwita jego wiara w Pana życia. W rzeczywistości mamy dwa symbole wielkanocne, których objawiającą moc pokazuje pusty grób.

Najpierw jest kamień, który pieczętował wejście do grobowca, teraz leży on przewrócony jako znak zwycięstwa nad śmiercią. Płyta grobowa, która oznaczała nieodwracalność losu tych, co pogrążyli się w otchłani śmierci, straciła teraz swoją siłę. Cytując proroków Izajasza i Ozeasza, Paweł pisze o tym wyzwaniu rzuconym śmierci: „Zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień? [...] Bogu niech będą dzięki za to, że dał nam odnieść zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa" (1 Kor 15, 54–57).

Jest też symbol złożonych na ziemi prześcieradeł, znak nieobecności ciała, które było w nie owinięte. Ciekawa jest różnica w stosunku do opowieści o zmartwychwstaniu Łazarza. W tym

przypadku, jak pisze Jan (11, 44), „wyszedł zmarły, mając nogi i ręce przewiązane opaskami, a twarz jego była owinięta chustą. Rzekł do nich Jezus: «Rozwiążcie go i pozwólcie mu chodzić". Xavier Léon-Dufour w swoim znanym eseju o zmartwychwstaniu Jezusa i orędziu wielkanocnym podkreślił ten „kontrast między Łazarzem, który musi umrzeć ponownie (nadal jest związany płótnem), a tym, który już nigdy nie umrze, Jezusem, Panem (porzuca płótna)".

Oto, co jawi się oczom Piotra, który przyszedł po „umiłowanym uczniu": „Wszedł on do wnętrza grobu i ujrzał leżące płótna, oraz chustę, która była na głowie Jezusa, leżącą nie razem z płótnami, ale oddzielnie zwiniętą w jednym miejscu" (J 20, 6–7). Jakie znaczenie ma zwracanie uwagi na taki szczegół, jakim są płócienne opaski, które wiązały brodę, stopy i ramiona Jezusa, oraz na całun, który zakrywał Jego twarz (Jan nie wspomina o prześcieradle jak inni ewangeliści)? Po co tak dokładny opis ich ułożenia wewnątrz komory grzebalnej? Dlaczego te płótna stają się symbolem zmartwychwstania Chrystusa?

Historia interpretacji Ewangelii daje na to dwie odpowiedzi. Jan Chryzostom, patriarcha Konstantynopola, w homilii na temat czwartej Ewangelii pisze: „Ktokolwiek usunąłby ciało, nie rozebrałby go najpierw, nie zadałby sobie trudu, nie zwinął całunu i nie zostawił go w osobnym miejscu". Innymi słowy, ewentualni złodzieje nie traciliby czasu na zdejmowanie bandaży i płócien, by następnie wynieść sztywne i nagie ciało Jezusa.

Podaje się też inne wyjaśnienie, znacznie bardziej skomplikowane i opracowane przez niektórych egzegetów. Zgodnie z nim płótna nasączone olejkami aromatycznymi przyniesionymi przez Nikodema pozostałyby sztywne i proste,

niemal zachowując kształt ciała, które się z nich wymknęło. Już samo ułożenie płócien ujawnia więc, że nie zostały one zdjęte, ale że ciało się z nich wymknęło. Takie tłumaczenie wystawia nas na niebezpieczeństwo zmaterializowania wydarzenia zmartwychwstania, jak gdyby to była tylko reanimacja zwłok, a nie bardziej złożona i transcendentna rzeczywistość.

Dlatego też, po raz kolejny, dyskurs na temat grobu prowadzi nas do centralnej tajemnicy naszej wiary i potrzeby zgłębienia jej w prawdziwej i pełnej rzeczywistości. Płótna pogrzebowe Jezusa, o wiele bardziej niż Całun – na temat jego autentyczności, trwałości przez wieki i aktualnej obecności w Turynie nie chcemy się wypowiadać, także ze względu na złożoność problemu – wzbudzą zainteresowanie w pismach pierwszych wieków chrześcijaństwa, dając początek także fantazyjnym opowieściom; jak ta, o której mówi apokryficzna *Ewangelia Gamaliela* (V–VI wiek), czyniąca swym bohaterem Piłata. „Wszedłszy do grobu, Piłat wziął płótna, objął je i z wielkiej radości zalał się łzami, jakby wciąż jeszcze owijały Jezusa. Następnie zwrócił się do kapitana, który stracił oko na wojnie i pomyślał: «Jestem pewien, że te bandaże przywrócą mu światło oka». Podszedł do niego z płótnami i powiedział: «Nie czujesz zapachu tych płócien, bracie? Nie jest to zapach zwłok, ale królewskiej purpury nasyconej wonnościami». Kapitan wziął płótna i ucałował je, mówiąc: «Jestem przekonany, że owinięte przez ciebie ciało powstało z martwych». Gdy tylko jego twarz ich dotknęła, jego oko się zagoiło i ujrzało radosne światło słoneczne, tak jak poprzednio. Stało się tak, jakby Jezus położył na nim dłoń, jak to uczynił z niewidomym od urodzenia”[46].

Zostawiamy teraz grób Chrystusa. Ceniony badacz literatury klasycznej, Francuz Franz Cumont, opublikował w 1930 roku tekst greckiego napisu znalezionego w Nazarecie, zawierający edykt cesarski, być może autorstwa Tyberiusza (14–37 n.e.), grożący sankcjami tym, którzy bezczeszczą grobowce. Oto jego fragment: „Jeśli ktoś niszczy groby lub w jakikolwiek sposób ekshumuje zmarłych lub przenosi ich oszukańczo w inne miejsca, albo odsuwa płyty nagrobne lub bloki, przeciwko niemu nakazuję wszczęcie procesu". Część badaczy widziała w tym dekrecie pośrednią wzmiankę o zmartwychwstaniu Chrystusa, które pierwsi chrześcijanie zaczęli głosić właśnie w Nazarecie.

Już w swoim pierwszym wystąpieniu w Jerozolimie w dniu Pięćdziesiątnicy apostoł Piotr powiedział: „Bracia, wolno powiedzieć do was otwarcie, że patriarcha Dawid umarł i został pochowany w grobie, który znajduje się u nas aż po dzień dzisiejszy. Więc jako prorok, który wiedział, że Bóg przysiągł mu uroczyście, iż jego Potomek zasiądzie na jego tronie, widział przyszłość i przepowiedział zmartwychwstanie Mesjasza, że ani nie pozostanie w Otchłani, ani ciało Jego nie ulegnie rozkładowi. Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami" (Dz 2, 29–32; por. Ps 16, 10).

6. Reanimacja zwłok czy zmartwychwstanie?

W ten sposób w naszej uproszczonej rekonstrukcji dochodzimy do szczytu wydarzeń, które nastąpiły po ostatnich słowach i śmierci Jezusa, czyli do świtu Wielkanocy. Xavier Tilliet te w swoim eseju *La Semaine Sainte des philosophes* (*Wielki Tydzień filozofów*, 1992)

słusznie zauważa, że „filozofia zatrzymuje się u progu objawień wielkanocnych, w Wielką Sobotę. Nie może dać świadectwa chwały. Ze swej natury jest ona przeznaczona do przebywania przy łóżku osoby martwej, do czuwania nad zwłokami. Granicę trzeba zachować czystą, mawiał filozof Schelling". Prawdą jest, że filozofia i historiografia nie potrafią zawłaszczyć sobie dróg łaski i wiary. Ale to nie przeszkadza im patrzeć poza tę granicę. To właśnie robiliśmy dotąd, dokonując pobieżnej analizy dokumentacji ewangelicznej z historyczno-krytycznego punktu widzenia.

Teraz jednak poruszamy się głównie w dziedzinie teologii. Potwierdzamy, że obraz jaśniejącego Chrystusa unoszącego się nad grobem po odsunięciu kamienia nie jest ewangeliczny, lecz apokryficzny. Sztuka chrześcijańska pierwszych wieków nie zna go wcale i począwszy od V–VI wieku, przedstawia jedynie opowieść ewangeliczną o kobietach przy grobie. Dopiero na Zachodzie, między XI a XIII wiekiem, zaczął się rozwijać ikonograficzny temat Chrystusa zmartwychwstałego z grobu lub unoszącego się między ziemią a niebem. Pomyślmy na przykład o potężnym obrazie zmartwychwstałego Chrystusa, który Piero della Francesca namalował w 1460 roku w sali starożytnego ratusza swojego miejsca urodzenia, czyli w Borgo San Sepolcro, a który został przywrócony do świetności w 2017 roku po jej odnowieniu.

Skąd to milczenie Ewangelii na temat wielkanocnego dzieła Chrystusa i Jego nowego zewnętrznego sposobu istnienia? Jakie jest znaczenie wyrażenia „powstał z martwych"? Czy formuła „zmartwychwstanie Chrystusa" używana przez Ewangelie i tradycję chrześcijańską obejmuje wydarzenie historyczne, czy też jest to tylko kategoria hermeneutyczna, czyli teologiczna

interpretacja rzeczywistości transcendentnej? I czy wyrażenie „zmartwychwstanie" jest jedynym używanym do opisania Paschy Chrystusa? Są to jasne pytania, które wymagają bardzo wyrazistych odpowiedzi, formułowanych na niezwykle obszernych stronach teologicznej bibliografii. Zadowolimy się tylko kilkoma podstawowymi uwagami.

Po pierwsze, podkreślamy, że dla Nowego Testamentu to tajemnicze wydarzenie w historii Chrystusa nie może być przypisane czystemu i prostemu ożywieniu zwłok, jak to zostało dokonane przez Jezusa w odniesieniu do Łazarza (J 11), syna wdowy z Nain (Łk 7, 11–17) czy córki Jaira (Mk 5, 21–43). Mamy do czynienia z wydarzeniem, które również posiada historycznie weryfikowalne zarysy (pusty grób, porzucone płótna, świadectwo kobiet), ale którego istota jest transcendentna. Jest więc powrót zmarłego Jezusa do życia, ale to, co dzieje się w tym akcie, nieopisanym w Ewangeliach, jest – używając obrazu Jezusa – podobne do tego, co dzieje się z nasieniem lub zakwasem. Mamy do czynienia z przemianą, która obejmuje ciało Jezusa, ale wykracza poza nie i wpływa na wszelkie istnienie i całą historię. Nasienie i zakwas boskości przeniknęły przez Jezusa Chrystusa, człowieka i Boga, do całej rzeczywistości ludzkiej i kosmicznej, przemieniając je; to wtargnięcie rodzi wieczność i nieskończoność w naszym czasie i przestrzeni.

7. Zmartwychwstanie czy wywyższenie?

Aby wyrazić to wydarzenie, bezpośrednio wpływające na historię, ale przede wszystkim na jej transcendentność, Nowy Testament

użył dwóch języków, które próbują zamanifestować to, co jest *par excellence* „tajemnicą", czyli rzeczywistością wykraczającą poza ludzki horyzont. Pierwszym z nich jest język zmartwychwstania, znany już w Starym Testamencie: wystarczy przeczytać rozdział 37 Księgi Ezechiela, gdzie w surrealistycznej wizji prorok opisuje stwórczego Ducha Bożego, który napełnia życiem ciała zmarłych w dolinie kości, dając początek ogromnemu, żywemu ludowi. Nowy Testament wyraża zmartwychwstanie albo czasownikiem *egéirein*, „obudzić się" ze śmierci, rozumianej symbolicznie jako sen, albo czasownikiem *anístêmi*, „wstać", „powstać". Za zasłoną symbolicznego języka kryje się prawda, że Jezus jako człowiek przechodzi przez radykalny znak szczególny człowieczeństwa, śmierć, „przebudzając się" do Bożego życia, które do Niego należy i które teraz przenika śmierć, zwyciężając ją.

Istnieje jednak inny język, znany Janowi, Łukaszowi i Pawłowi, którzy używają terminów, takich jak: „wywyższenie" lub „uwielbienie", wyrażając je greckim czasownikiem *hypsoûn*, „wznieść się", „wywyższyć", oraz obrazami wstępowania w górę. Wystarczy zacytować trzy fragmenty Jana: „Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak trzeba, by wywyższono Syna Człowieczego [...]. Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM. [...] Gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie" (J 3, 14; 8, 28; 12, 32). Warto też przypomnieć relację o wstąpieniu do nieba przytoczoną przez Łukasza na końcu Ewangelii (24, 50–53) i na początku Dziejów Apostolskich (1, 6–12). Znaczenie tego języka jest jasne.

W „zmartwychwstaniu" potwierdzona została przede wszystkim ciągłość pomiędzy historycznym Jezusem a Panem

zmartwychwstałym; poprzez „wywyższenie” celebrowana jest boska chwała Zmartwychwstałego. Przychodząc pośród nas, Jezus stał się we wszystkim do nas podobny; swoją śmiercią kończy historyczną przypowieść, ale zostaje „wywyższony”, to znaczy powraca do świata Bożego, do którego należy jako Syn Boży, pociągając do siebie tę ludzkość, którą przyjął, stając się człowiekiem i umierając, aby doprowadzić ją do chwały. Wszystko to jest jasno wyrażone w słynnym hymnie, który Paweł wygłasza w Liście do Filipian (2, 6–11), gdzie ruch w górę, powrót Chrystusa do chwały Bożej, jest przeciwny ruchowi zstępującemu od Boskości do ludzkości, a nawet do śmierci na krzyżu.

Dlatego też wzniesienie/wywyższenie nie powinno być rozumiane w kategoriach materialistycznych czy „kosmicznych”, ale metafizycznych i teologicznych: we wszystkich kulturach niebo jest symbolicznym obszarem boskości, ponieważ wykracza poza horyzont ziemski, jest znakiem wyższości i odmienności Boga w stosunku do człowieka. To, co dzieje się w zmartwychwstaniu Chrystusa, jest zatem złożonym wydarzeniem, przedstawianym przez Ewangelie przede wszystkim teologicznie. Jest to wydarzenie, które zakorzenia się w czasie i przestrzeni, to znaczy w śmierci i w grobie, i z tego powodu dopuszcza historyczną weryfikowalność; ale rozkwita ono w wieczności i w tym, co boskie, przeto wymaga analizy w wierze i w teologii. W swej istocie Pascha Chrystusa jest rzeczywistością transcendentną i jako taka przekracza czystą weryfikację historyczną.

Ma ona też skuteczny rezonans w historii i przestrzeni, gdzie pozostają ślady i znaki. Rozumiemy więc, dlaczego ewangeliści odmówili sprowadzenia tego, co dzieje się przy grobie Chrystusa,

do reanimacji zwłok, ale uciekli się do głębszych i bardziej symbolicznych form języka. Jedno pytanie pozostaje jednak otwarte: jeśli Chrystus zmartwychwstał i został uwielbiony, powinno być możliwe spotkanie z Nim, choćby i poprzez szczególne doświadczenie zewnętrzne. I to właśnie widzimy, kiedy oglądamy ewangeliczne świadectwa, które zwykle zgromadzone są pod hasłem „objawienia".

8. „Myślała, że jest ogrodnikiem..."

To, że słowo „objawienie" jest nietrafne, wynika z nadawanego mu dzisiaj popularnego znaczenia, które często odwołuje się do spirytualizmu lub nieokreślonych emocji duchowych, parapsychologii, a nawet magii i oszustwa. W rzeczywistości język Nowego Testamentu używa tylko czasownika „widzieć": Jezus „był widziany" (*ópht*ê), a ewangelicznych opowieści o takich spotkaniach jest wiele (trzy spotkania „prywatne", czyli z pojedynczymi osobami, i pięć ze wspólnotą uczniów). Ich tłem jest Jerozolima albo Galilea, obszary geograficzne, w których Jezus był widziany podczas swego ziemskiego życia, a to ma świadczyć o ciągłości, mimo zaistniałej różnicy, historycznego Jezusa z Chrystusem zmartwychwstałym i uwielbionym. Jeśli wzorem może być teofania starotestamentowa, czyli uroczyste objawienia Boże dane Abrahamowi, Mojżeszowi, Dawidowi, Salomonowi, Eliaszowi, to rzeczywistość jest teraz znacznie bardziej bezpośrednia i codzienna.

W tekstach ewangelicznych objawienia Zmartwychwstałego są opowiedziane według dwóch stałych wątków lub sekwencji.

Pierwszy z nich został sklasyfikowany przez uczonych jako „objawienie rozpoznania", a jego tłem jest Jerozolima. Chrystus nagle pojawia się ponownie przed zebranymi lub podróżującymi uczniami. Co dziwne, ci nie rozpoznają Go od razu: charakterystyczny jest przypadek Marii Magdaleny, biorącej Go za opiekuna ogrodu, w którym pochowany został Jezus. Punktem kulminacyjnym tej sceny jest więc „rozpoznanie", ułatwione przez samego Chrystusa poprzez znaki i słowa. Maria nazywa Go po imieniu: „obróciwszy się, powiedziała do Niego po hebrajsku: «*Rabbunì*!», to znaczy Nauczycielu!" (J 20, 16).

Także oczy uczniów z Emaus „były niejako na uwięzi", gdy szli i słuchali Zmartwychwstałego, który do nich przemawiał. W domu, kiedy połamał chleb, „oczy im się otworzyły i poznali Go" (Łk 24, 31). Opowiadanie umieszczone w dodatku do Ewangelii Jana, choć umiejscowione nad Jeziorem Tyberiadzkim, zawiera ten sam element „ślepoty". Po śmierci Nauczyciela siedmiu uczniów wróciło do zawodu rybaka i kiedy zobaczyli po całonocnym połowie człowieka na brzegu, „nie wiedzieli, że to był Jezus" (J 21, 4), z wyjątkiem umiłowanego ucznia, będącego symbolem idealnego ucznia pełnego wiary, który zwraca się do Piotra i woła: „To jest Pan!" (21, 7).

W tym momencie pojawia się uzasadnione pytanie: jak to możliwe, że uczniowie nie rozpoznają natychmiast Mistrza w zmartwychwstałym Jezusie? Odpowiedź leży w samej naturze wydarzenia paschalnego, tak jak opisaliśmy je powyżej. Wpływa ono na historię, ale w swej istocie jest nadprzyrodzone, tajemnicze, transcendentne. Aby „rozpoznać" zmartwychwstałego Chrystusa, nie wystarczy mieć historyczną wiedzę, chodzić z Nim po

palestyńskich drogach, słuchać, gdy przemawiał na placach, czy wspólnie z Nim jadać.

Trzeba dostąpić poznania wyższej wiedzy i zrozumienia, wejść na drogę wiary, a wtedy Chrystus objawia się nam żywy i obecny w historii, która trwa. W tym świetle łatwo zrozumieć, że „objawienie", czyli spotkanie ze Zmartwychwstałym, jest dostępne dla wszystkich tych, którzy wierzą lub zostaną przez Niego wezwani do wiary: pomyślmy o znanym przypadku Pawła lub o epizodzie dwóch uczniów z Emaus (Łk 24, 13 35), który w podtekście ukazuje chrześcijańską celebrację eucharystyczną jako miejsce spotkania z Chrystusem (głoszenie Słowa Bożego i „łamanie chleba", czyli Eucharystia).

Doświadczenie wiary nie jest jednak tożsame z fantazją, snem, odejściem od rzeczywistości historycznej. Dlatego na przykład u Łukasza zwraca się uwagę na to, że zmartwychwstały Chrystus zjadł porcję pieczonej ryby (por. 24, 42–43), a u Jana powtarza się, że nad Jeziorem Tyberiadzkim Jezus „wziął chleb i podał im – podobnie i rybę" (21, 13). Wprowadza zatem żywe odniesienie do cielesności, która dla Semity jest nie tylko fizycznością, ale znakiem osobowości i obecności: „Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem. Dotknijcie się Mnie i przekonajcie: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam" (Łk 24, 39).

Analogiczne jest wezwanie Chrystusa skierowane do wątpiącego Tomasza: „Podnieś tutaj swój palec i zobacz moje ręce. Podnieś rękę i włóż w mój bok, i nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym" (J 20, 27). Ten ewangeliczny język ma na celu podkreślenie „obiektywności" doświadczenia wielkanocnego. Nie rozkwita ono z subiektywnego wrażenia, ale jest wprowadzone przez

zewnętrzną, transcendentną, ale prawdziwą obecność. Tak prawdziwą i skuteczną, że radykalnie zmienia życie niezdecydowanych i bojaźliwych ludzi, a nawet tak zdeterminowanego przeciwnika jak Paweł.

9. Wiara i zrozumienie

Mówiliśmy, że są dwa wzorce, według których Ewangelie opisują objawienia. Oprócz tych o „rozpoznaniu", są też tak zwane spotkania „misyjne". Zmartwychwstały Chrystus powierza uczniom zadanie misyjne i to jest centrum tego wydarzenia. Wielki finał Ewangelii Mateusza (28, 16–20), umiejscowiony w Galilei, jest najjaśniejszym tego przykładem. Apostołowie mają głosić Ewangelię całemu światu, chrzcić, nauczać o moralności chrześcijańskiej: otrzymują więc zadanie ewangelizacji i sprawowania sakramentów zbawienia. Taka jest misja Kościoła zrodzonego z Paschy Chrystusa. Także Maria Magdalena jest wezwana, by udać się do braci i sióstr Pana, aby ogłosić im Jego zmartwychwstanie. Również u Łukasza Chrystus, który wstępuje do chwały nieba, pozostawia jako testament dla uczniów słowa: „w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom" (Łk 24, 47), a całe drugie dzieło Łukasza, Dzieje Apostolskie, jest świadectwem tego misyjnego zaangażowania, które ma swoje korzenie w wielkanocnym posłaniu Chrystusa i w Jego obecności („Ja jestem z wami aż do skończenia świata"; Mt 28, 20).

Sugestywna jest scena umieszczona przez Jana w wieczór zmartwychwstania w Wieczerniku, gdzie kilka godzin wcześniej

Jezus sprawował swoją paschalną wieczerzę (20, 19–23). Zmartwychwstały pojawia się przerażonym apostołom, wykonuje znaczący gest i wymawia kilka słów wyjaśniających. „Tchnie" na nich, dokonując symbolicznego działania podobnego do tych, w których mieli upodobanie prorocy. W języku hebrajskim, podobnie jak w grece, to samo słowo (*rûah·*) może przywoływać zarówno „wiatr", „oddech" powietrza, jak i „ducha" człowieka i Boga. Tchnienie było symbolem stwórczego Ducha, który „unosił się nad wodami" i tchnął w nozdrza człowieka powołanego do istnienia (Rdz 1, 2; 2, 7; choć w tym drugim fragmencie mamy inny termin oznaczający ducha, *nešamah*).

Słowa Chrystusa wyjaśniają głęboką wartość tego symbolicznego aktu: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym opuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane" (J 20, 22–23). Kościołowi powierza się zatem tę samą misję Jezusa, polegającą na stworzeniu nowej ludzkości pojednanej z Bogiem. Chrystusowa moc przebaczania grzechów została powierzona przez Zmartwychwstałego Jego wspólnocie: jest On nadal obecny i realizuje to przebaczenie, ale do Kościoła należy uczynienie zbawienia widzialnym i „historycznym" (por. Mt 16, 19; 18, 18).

Objawienia zyskują istotną wartość teologiczną. Nie dziwi więc, że tradycja ludowa w kolejnych wiekach chciała pomnożyć liczbę widzeń i widzących, dając do zrozumienia, że spotkanie Zmartwychwstałego jest otwarte dla wszystkich. Autorom apokryfów chodziło przede wszystkim o to, by wyobrazić sobie uścisk między Chrystusem a Maryją. W koptyjskiej *Ewangelii Gamaliela* (V wiek) Jezus pociesza Maryję: „«Wylałaś wystarczająco dużo łez. Ten, który został ukrzyżowany, teraz żyje, mówi do

Ciebie i nosi niebiańską purpurę». A Maryja: «Czy zatem zmartwychwstałeś, mój Panie i mój Synu? Szczęśliwe zmartwychwstanie!». W tym momencie uklękła, by Go pocałować i otrzymać błogosławieństwo, ale i Ona otrzymała misję, by «pobiec do swoich braci i zanieść radosną wieść o Jego zmartwychwstaniu»”[47].

Sławne będzie również apokryficzne spotkanie Piotra z Chrystusem w Rzymie, gdy Apostoł ucieka przed prześladowaniami Nerona. *Dzieje Piotra* (koniec II wieku) opowiadają: „Kiedy [Piotr] przekroczył rogatki miasta, zobaczył, że do Rzymu wkracza Pan. I gdy Go zobaczył, rzekł Mu: «Panie, dokąd idziesz?» A Pan mu odrzekł: «Idę do Rzymu, aby mnie tam ukrzyżowano». [...] I Piotr wejrzał w siebie, i zobaczył Pana wstępującego do nieba. Wtedy wrócił do Rzymu”[48]. Polski pisarz Henryk Sienkiewicz (1846–1916) rozwinął tę historię w słynnej powieści *Quo vadis?* (1896), sfilmowanej najpierw przez Mervyna LeRoya (1951), a następnie przeniesionej w swobodnej adaptacji na ekrany telewizji przez Franca Rossiego w 1985 roku.

W *Listach Nikodema* (1951) zmarły w 1994 roku polski pisarz katolicki Jan Dobraczyński zwraca uwagę na element, którym moglibyśmy zakończyć tę naszą refleksję umieszczoną w chrześcijańskiej perspektywie paschalnej: „Są tajemnice [...] w które, żeby je poznać, trzeba się rzucić, jak się rzucamy do wody, pewni, że się ona rozstąpi przed nami. [...] Czy nie wydaje ci się, że są sprawy, które trzeba najpierw przyjąć, by móc je potem zrozumieć?”. Wielkanocne opowieści zawarte w Ewangeliach są przede wszystkim tekstami wiary i właśnie dlatego otwierają poszukiwanie zrozumienia, również racjonalnego i historycznego.

Wiara i zrozumienie przeplatają się w sposób złożony i delikatny oraz stanowią podstawową strukturę wiary i teologii chrześcijańskiej.

X. Zgorszenie krzyża

Siedem ostatnich słów Jezusa ukrzyżowanego, Jego najuroczystszy testament, pochodzi z drewnianego artefaktu, krzyża, który stał się jednym z podstawowych symboli chrześcijaństwa na przestrzeni wieków. Tamtego dnia zgromadziło się wokół niego tylko kilka osób, które miały odwagę stanąć obok ukrzyżowanego Jezusa w ostatnich chwilach Jego ziemskiej egzystencji: Jego Matka, kilka kobiet, umiłowany uczeń. Obok nich stał też wrogi tłum, przyciągnięty makabrycznością widowiska, ale też rzymski centurion, który wkrótce miał ujawnić zdumiewającą intuicję duchową wobec skazańca: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym" (Mk 15, 39). I być może na górze pozostał także Szymon z Cyreny, który podtrzymywał ten właśnie krzyż (albo jego poprzeczną belkę, jak już powiedziano) wzdłuż drogi na Golgotę.

1. Krzyż i jego znaczenie

Spójrzmy też na ten krzyż, który będzie miał niezwykły wpływ na historię sztuki, kulturę i teologię Zachodu, i zróbmy to, wychodząc od poetyckiego tekstu, który mieliśmy już okazję przywołać: „Patrz, pani, drzewo krzyża, / Już się z niem motłoch zbliża, / Szczera się światłość zwyża, / Pogląda na dziedziny”[49]. Słowa „posła” w *Laudzie dramatycznej* autorstwa Jacoponego da Todi (w. 48–51) w zwięzły sposób zarysowują ten centralny symbol Męki Pańskiej, „prawdziwe światło” świata (J 1, 9), które ma być „zwyżone” – to znaczy wyniesione, ale i uwielbione – na krzyżu. Ku temu znakowi zbawienia zawsze kierowało się nie tylko spojrzenie, ale i serce prawdziwego ucznia Chrystusa. To właśnie, by dać choć jeden przykład, czytamy w *Aktach Andrzeja*, apokryfie poświęconym historii tego ucznia, który według tradycji umrze ukrzyżowany na krzyżu w kształcie litery X, nazwanym jego imieniem.

W greckiej wersji *Martyrium prius* z *Kodeksu Watykańskiego* apostoł Andrzej przywołuje ten krzyż: „Bądź pozdrowiony, krzyżu. Prawdziwie bądź pozdrowiony. Wiem dobrze, że zaznajesz już odpoczynku, ty, który od dłuższego czasu byłeś znękany, stojąc i oczekując na mnie. Przyszedłem do ciebie, który mnie znasz! Znam twoją tajemnicę, z której powodu zostałeś ułaskawiony. Tak więc, o krzyżu, który jesteś czysty, jaśniejący, pełen życia i blasku, przyjmij mnie, który tak długo byłem znękany”[50].

To właśnie poprzez postawę Andrzeja, brata Piotra, tak jak wyobrażała ją sobie ludowa pobożność, chcemy zaproponować swobodną refleksję o charakterze teologiczno-kulturowym nad wielkim znakiem chrześcijaństwa – krzyżem. Chociaż jest on – jak wiemy – narzędziem starożytnych mąk, w kulturze uniwersalnej

stał się symbolem śmierci Chrystusa i właśnie w tym świetle otrzymał nieskończoną liczbę zastosowań. Hasło „krzyż” w trzecim tomie *Wielkiego słownika języka włoskiego* Salvatorego Bat taglii zawiera nie mniej niż czterdzieści znaczeń i sposobów zastosowania. Krzyż jest oczywiście najwyższym symbolem wiary chrześcijańskiej, ale jest również synonimem bólu, udręki i ucisku. Nosi się go na szyi, stał się również pektorałem biskupów, ale jest także architektonicznym modułem planimetrycznym (kościół na planie krzyża łacińskiego z równymi ramionami lub krzyża greckiego).

Przyjmuje wiele kształtów: jest krzyż w kształcie litery T, krzyż przecinający się, krzyż egipski zwany też *ankh* (od hieroglifu oznaczającego życie) z pionowym ramieniem w kształcie pierścienia; jest krzyż maltański z ramionami w kształcie jaskółczych ogonów, krzyż lotaryński lub papieski z podwójną poprzeczną belką; jest bardziej złożony krzyż hugenocki i słowiański z kolejnym skośnym ramieniem na znak wniebowstąpienia Chrystusa; jest krzyż gamma o buddyjskim rodowodzie (wskazujący na świątynię i być może także przestrzeń kosmiczną), który stał się, niestety, rozpoznawalny za sprawą nazistowskiej swastyki. Krzyż widnieje na wielu herbach i odznaczeniach, pod znakiem krzyża odbywały się krucjaty, służy także za symbol w służbie zdrowia, zwłaszcza w czasie konfliktów zbrojnych (Czerwony Krzyż), stał się znakiem graficznym, krzyżem drogowym, podpisem biskupa lub analfabety, haftem (ścieg krzyżykowy), łamigłówką i nie tylko, ale przede wszystkim lśni w kościołach i w „znaku krzyża”.

Ten ostatni jest najbardziej wymownym i często stosowanym aktem kultu katolickiego, znanym już w III wieku i tak rozpowszechnionym, że św. Hieronim w Liście XVIII do ucznia Eustochiusza nie wahał się sugerować, że *ad omnem actum manus pingat Domini crucem*, zapraszając nas tym samym do czynienia krzyża przed każdym działaniem, ale także na czole, na chlebie, na kielichu wina i na wszystkim, zgodnie z napomnieniem św. Cyryla Jerozolimskiego w jednej z jego katechez (XXII, 36). Formuła, która mu towarzyszyła, początkowo tylko chrystologiczna (*In nomine Iesu*), następnie stała się trynitarna (*In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*) i zadomowiła się w liturgii.

Krzyż – w różnych formach – jest więc częścią kultury zachodniej, zawsze na podstawie niekwestionowanej matrycy chrześcijańskiej, sięgającej aż do czasów współczesnych, w których gorący klimat dyskusji o jego obecności w przestrzeni publicznej lub jego bluźnierczym wykorzystaniu w sztuce ujawnia jednocześnie jego częstotliwość i reprezentatywność. Bez znaczenia jest więc, że godło to ma archaiczne przedchrześcijańskie korzenie, o czym świadczą prehistoryczne rzeźby skalne, gdzie miał być może wartość kosmiczną (cztery punkty kardynalne). Krzyż jest *par excellence* chrześcijańskim znakiem, który rzucił swój cień na dwa minione tysiąclecia, zgodnie z niemal nieskończonym rozkwitem znaczeń i sposobów, co było widać w pierwszym traktacie o staurologii (w języku greckim „krzyż" to *staurós*), opracowanym w 1617 roku przez działającego w Rzymie piemonckiego historyka Giacomo Bosio z Zakonu Maltańskiego (*Crux triumphans et glorosa... libri sex*), po

którym nastąpiła fala studiów i esejów nie tylko fenomenologicznych czy etnologicznych, ale ściśle teologicznych.

2. „Najbardziej bolesna ze śmierci”

U źródeł tej symbolicznej rzeki znajduje się jednak ewangeliczna narracja o ukrzyżowaniu, „jedyne pewne oparcie dla człowieka tu, na ziemi”, by użyć słów księdza Prima Mazzolariego. Jeśli chcemy pozostać przy samej statystyce, krzyż pojawia się na stronach Nowego Testamentu tylko około osiemdziesięciu razy, ale jego znaczenie jest centralne, także dlatego, że pociąga za sobą niezwykłą procesję terminów, idei, tematów, obecności. Krzyż jako narzędzie tortur i egzekucji ma swoją genezę w pionowym słupie, na którym już w pierwszym tysiącleciu p.n.e. wieszano zwłoki, urządzając makabryczne widowisko, mające zastraszyć oblężone miasta lub przerażać zbuntowane narody i służyć jako narzędzie odstraszające dla niewolników lub rewolucjonistów. Jak już powiedziano, krzyż Chrystusa miał u podstawy pionowy słup, co uzasadnia użycie greckiego słowa *xýlon* –„drzewo” w Dziejach Apostolskich (5, 30; 10, 39; 13, 29) dla oznaczenia krzyża (dlatego na podstawie przekazu Dziejów Apostolskich pełne sprzeciwu reakcje na krzyż Świadków Jehowy nie miałyby sensu).

Co więcej, już w Starym Testamencie o praktyce wieszania na drzewie skazanego na śmierć świadczy fragment, który zostanie poddany ponownemu odczytaniu w kluczu chrystologicznym przez Pawła: „Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powiesisz go na drzewie – trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go

pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga. Nie zanieczyścisz swej ziemi, danej ci przez Pana, Boga twego, w posiadanie" (Pwt 21, 22–23; por. Ga 3, 13). W niektórych tekstach znalezionych w Qumran w pobliżu Morza Martwego ten fragment odnosi się do kary ukrzyżowania.

Jak mieliśmy już okazję powiedzieć, ukrzyżowanie *par excellence* będzie praktykowane przez Rzymian, którzy sięgali po nie od czasów wojen punickich, a później poszerzali jego użycie, stosując je w przypadku poważnych przestępstw, takich jak napady z bronią w ręku, zdrada i bunt przeciwko władzy cesarskiej, ale zastrzegając je tylko dla niewolników i cudzoziemców. Jej brutalność uznał sam proromański historyk żydowski Józef Flawiusz, który w *Wojnie żydowskiej* określił ją jako „nieznośne cierpienie", „najbardziej bolesna ze śmierci" (por. VII, 202–203). Ciężar ciała utrudniał oddychanie, a śmierć przychodziła przez stopniowe uduszenie; na dodatek, aby zadać dodatkowy ból ofierze, przedłużając jej agonię, stosowano czasem kołek, swego rodzaju małą podpórkę do siedzenia, umieszczoną między nogami skazańca lub dodawano drewniany blok u jego stóp.

Do tego dochodziło pieczenie ran, pragnienie, urazy wynikające z wcześniejszych tortur, wystawienie na działanie pogody; realia przedstawione w filmie *Pasja* Mela Gibsona (2004), ale w jakiś sposób związane z tą straszną i nieludzką formą kary śmierci. W tym świetle rozumie się, jak prowokujące było chrześcijańskie przepowiadanie, które w centrum postawiło właśnie krzyż Pana i Nauczyciela, uważany powszechnie za „hańbę", za „wstyd" (*aischýnê*; Hbr 12, 2; por. 1 Kor 1, 27). Goethe w liście z 10 maja 1831 roku do swojego przyjaciela muzyka Carla Friedricha Zeltera

wyraził podobne uczucie: „Lekki honorowy krzyżyk jest jeszcze czymś przyjemnym w życiu, ale żaden rozsądny człowiek nie powinien starać się ekshumować i stawiać nienawistnego drewna krzyża, najbardziej obrzydliwej rzeczy, jaka istnieje pod słońcem".

3. „Głosimy Chrystusa ukrzyżowanego"

W tym miejscu chcielibyśmy zaproponować refleksję na temat teologii krzyża, która właśnie u Pawła miała swoje najbardziej intensywne i pełne pasji sformułowanie. Ukrzyżowanie, zapowiedziane przez Jezusa podczas Jego ziemskiego życia (Mt 20, 19; 26, 2), jest sercem chrześcijańskiej *kérygma*, jak przypomina Apostoł Koryntianom: „Głosimy Chrystusa ukrzyżowanego" (1 Kor 1, 23). Oświadczenie paradoksalne właśnie ze względu na jego historyczną konotację jako wydarzenia haniebnego: „zgorszenie dla Żydów, głupstwo dla pogan". Ten aspekt „potknięcia się" (takie jest znaczenie greckiego słowa *skándalon*) pojawiał się wielokrotnie na przestrzeni wieków: „Mówicie więcej o śmierci niż o życiu", zarzucali chrześcijanom hinduscy teologowie; powodem skandalu-zgorszenia krzyż stał się w jeszcze inny sposób, gdy kolonialni zdobywcy ściskali go w pięści jako symbol militarnego zwycięstwa i ucisku. To właśnie w tym kontekście teologia feministyczna mówiła nawet o potrzebie *decrucufixion* – „odkrzyżowania", co w pewnym sensie może nawet jest do zaakceptowania, ale niesie w sobie ryzyko pozbawienia tego wielkiego znaku chrześcijańskiego przesłania jego prowokacyjnej siły.

Paweł zdaje sobie sprawę, że pozorny absurd tak tragicznego końca jest w oczach Boga początkiem wyzwolenia i zbawienia, źródłem sensu historii, zaskakującym wyborem Boga, który decyduje się objawić i działać poprzez słabość, klęskę, ubóstwo krzyża, „to bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi" (1 Kor 1, 25). Chrześcijanin musi zatem trzymać się tego paradoksu, unikając pokusy uciekania się do władzy lub „mądrości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża. Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia" (1 Kor 1, 17–18). Nie wolno nam więc dopuścić, by „ustało zgorszenie krzyża" (Ga 5, 11), ponieważ jest to podstawa zbawienia.

Paweł odwołuje się do wspomnianego już fragmentu Księgi Powtórzonego Prawa (21, 22–23), gdzie skazany na śmierć na drzewie był emblematycznym znakiem przekleństwa: na krzyżu „z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: «Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie»" (Ga 3, 13). Aby uwolnić ludzkość od Bożego przekleństwa, które z powodu pogwałcenia Prawa unosiło się nad nią, Chrystus zechciał solidarnie z nami uczestniczyć w tym przekleństwie, stając się ukrzyżowanym, czyli przeklętym. Tezę tę Paweł wyjaśnia dobitnie w innym miejscu: Chrystus „skreślił zapis dłużny, przygniatający nas nakazami. To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przygwoździwszy do krzyża" (Kol 2, 14). Oficjalny wyrok, boski dekret sądowy o grzechu człowieka, został przybity do krzyża, gdzie dokonuje się jego egzekucja poprzez ofiarę Syna, uczynionego „dla nas grzechem" (2 Kor 5, 21),

który stał się dla naszej miłości „przeklęty” (Ga 3, 13). W ten sposób Chrystus na krzyżu anuluje nasz „dług” wobec Boga, wypełniając do końca prawo Boże.

Krzyż jawi się więc jako znak Bożej miłości i poświęcenia, który w Synu czyni zadość wymogom sprawiedliwości poprzez akt ofiarnej miłości Syna: „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8). Krzyż jest także znakiem posłuszeństwa Syna, który przyjął na siebie plan sprawiedliwości i zbawienia zaplanowany przez Ojca: „uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8). Śmierć na krzyżu staje się więc zasadą powszechnego pojednania z Bogiem, który zechciał, aby „przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 20).

Krzyż Chrystusa jest zatem równocześnie „poziomym” pojednaniem z ludźmi, jak i „pionowym” pojednaniem z Bogiem: Chrystus swoją krwią chciał Żydów i pogan pojednać „z Bogiem w jednym Ciele przez krzyż”. W ten sposób zadał „w sobie śmierć wrogości”, która istniała zarówno między ludzkością a Bogiem, jak i między narodami (Ef 2, 16). Istotne znaczenie ma żarliwa celebracja zbawczej mocy krzyża zaproponowana przez Hipolita Rzymskiego (II–III wiek) w pierwszej z dwóch przypisywanych mu homilii wielkanocnych:

> To drzewo jest dla mnie wiecznym zbawieniem, nim się karmię, nim się żywię. Zakorzeniam się w jego korzeniach, rozprzestrzeniam się w jego gałęziach, obmywam się jego rosą, a jego duch karmi mnie i ożywia jak

> powiew wiatru. W jego cieniu rozbiłem namiot i uciekając przed ogromnym upałem, mam tam obfitujące w rosę schronienie. Kwitnę z jego kwiatami, rozkoszuję się w pełni jego owocami, swobodnie korzystam z jego plonów, które od początku dla mnie zostały przeznaczone. Ono jest moim pokarmem, gdy jestem głodny, źródłem, gdy odczuwam pragnienie, ubraniem, gdy jestem nagi, jego liście są dla mnie tchnieniem życia, i nie mam już liści figowych. Gdy lękam się Boga, ono jest dla mnie ochroną, wsparciem, gdy toczę walkę, trofeum wojennym, gdy odnoszę zwycięstwo. Ono jest dla mnie wąską ścieżką, ono jest ciernistą drogą, jest drabiną Jakubową i drogą aniołów, na szczycie której naprawdę wsparł się Pan. Drzewo to, sięgające nieba, z ziemi do nieba się wzniosło; jest ono nieśmiertelną rośliną, która tkwi między niebem i ziemią, jest podporą wszystkich rzeczy, fundamentem wszechświata, oparciem zamieszkałej ziemi, kosmicznym węzłem, zbiornikiem różnorakiej i ludzkiej natury, umocowanym za pomocą niewidzialnych gwoździ Ducha, aby, skoro przylgnęło do Bóstwa, nie zostało już od Niego oderwane. Sięgając swym wierzchołkiem niebios, korzeniami tkwiąc na ziemi, a potężnymi ramionami ogarniając ze wszystkich stron ogromną przestrzeń powietrza, całe było we wszystkim i było wszędzie[51].

W tym dziele harmonii coraz wyraźniej widać dzielenie się miłością, które pociąga za sobą krzyż Chrystusa. Do tego tematu związanego z Wcieleniem nawiązaliśmy już w poprzednich analizach i przyjdzie nam jeszcze do niego powrócić. Jak powiedział Jan Paweł II w swojej encyklice *Dives in misericordia* (1980), „krzyż stanowi najgłębsze pochylenie się Bóstwa nad człowiekiem, nad tym, co człowiek – zwłaszcza w chwilach trudnych i bolesnych – nazywa swoim losem. Krzyż stanowi jakby dotknięcie odwieczną miłością najboleśniejszych ran ziemskiej egzystencji człowieka” (nr 8).

4. „Niech weźmie swój krzyż i Mnie naśladuje”

W nowotestamentowej teologii krzyża jest jeszcze jeden aspekt, który należy wziąć pod uwagę – naśladowanie Chrystusa. Uczeń musi bowiem pójść za swoim Panem i Nauczycielem po drodze krzyża, będąc gotowym także na danie najwyższego świadectwa poprzez męczeństwo, jak czytamy w Ewangelii Mateusza: „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien” (10, 38). W tym krzyżu Łukasz, bardziej ascetycznie, widzi także zobowiązanie do codziennej wierności wymaganiom królestwa Bożego: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech *co dnia* bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (9, 23). Istnieje zatem radykalne naśladownictwo krzyża w męczeństwie, ale istnieje również naśladownictwo moralne i egzystencjalne. To drugie jest pochwalane przez Augustyna w drugiej homilii o Ewangelii Jana, w której używa metafory „drugiej żeglugi” (pierwsza była racjonalna, z rozpostartymi żaglami i wiatrem od rufy), żmudnej i mozolnej, będącej metaforą wziętą ze świata platońskiego (*Fedon*):

> Mogli widzieć to, co jest, ale widzieli to z dala; nie chcieli się trzymać pokory Chrystusa, a jednak na tym okręcie bezpiecznie dostaliby się do Tego, którego z daleka mogli widzieć i wzgardzili krzyżem Chrystusa. Masz przebyć morze, a drzewem gardzisz? O pyszna mądrości! Natrząsasz się z ukrzyżowanego Chrystusa, On jest tym, którego z dala widziałeś: „Na początku było Słowo i Słowo było u Boga”. Dlaczego jednak Pana ukrzyżowano? Albowiem potrzebne ci było koniecznie drzewo Jego pokory. Pychą byłeś nadęty i daleko od owej ojczyzny byłeś rzucony i fale tego świata przerywały ci drogę, a nie zdołasz nią dostać się do ojczyzny, jeśli drzewo Krzyża nieść cię nie będzie. Niewdzięczny, szydzisz z Tego, który przybył, abyś ty powrócił! On stał się drogą i to przez morze, toteż chodził po morzu,

> aby okazać, iż jest na morzu droga. Ciebie zaś, który jak On po morzy chodzić nie możesz, niech okręt niesie, niech drzewo dźwiga. Wierz w ukrzyżowanego, a dojść zdołasz[52] .

Oczywiście, u podstaw naszego egzystencjalnego związku z krzyżem Chrystusa leży sakrament chrztu, który uzdalnia nas do udziału i pełnego uczestnictwa w tajemnicy krzyża, jest skutecznym znakiem śmierci i życia. Tę myśl Paweł rozwinął w swojej teologii odkupienia, zwłaszcza w Liście do Rzymian (6, 1–11): „To wiedzcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu. [...] Otóż, jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy" (6, 6.8). Temat ten został już w sposób uderzający zaproponowany w Liście do Galatów: „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (2, 20). Dlatego Apostoł nie zawaha się określić krzyża Chrystusowego jedyną jego „chlubą", jedynym powodem do dumy (Ga 6, 14).

5. Akt ekspiacji czy darowizna?

Jak widać, teologia Nowego Testamentu utkała wokół krzyża Chrystusa swe podstawowe elementy: śmierć i życie, sprawiedliwość i miłość, zadośćuczynienie i dar, ofiarę i zbawienie, upokorzenie i zwycięstwo, odkupioną historię i wszechświat. Teologia patrystyczna, co mogliśmy wywnioskować, pogłębiła te wskazówki, szkicując soteriologię, którą będzie systematyzować średniowiecze. Już liturgia, sztuka i mistyka zeszły się razem przy

temacie „podwyższania krzyża”: nie bez powodu najstarsze święto liturgiczne poświęcone krzyżowi nosiło ten właśnie tytuł, było obchodzone 14 września (jak to ma miejsce do dziś) i upamiętniało poświęcenie konstantyńskiej bazyliki Anastasis w Jerozolimie 14 września 335 roku. Do tej uroczystości dołączy później, zwłaszcza w Galii, wspomnienie „odnalezienia krzyża”, czyli odkrycia relikwii krzyża Chrystusowego przez Helenę, matkę Konstantyna; święto umieszczono w kalendarzu liturgicznym 3 maja.

W tym samym czasie refleksja teologiczna opracowywała dwa różne hermeneutyczne modele dotyczące zbawczej wartości krzyża Chrystusowego. Pierwszy z nich znajduje się w dziele *Cur Deus homo?* (1098) św. Anzelma i wychodzi od jego doktryny grzechu. Grzech jest obrazą Boga, a ponieważ Bóg jest nieskończony, ta obraza staje się bezmierna i wymaga proporcjonalnego, to znaczy nieskończonego, zadośćuczynienia. Zaś krzyż Chrystusa jest właśnie tą doskonałą ofiarą naprawczą, ponieważ jest dziełem Syna Bożego.

Drugi model zaproponowali Abelard i św. Bonawentura; kładzie on nacisk na krzyż jako demonstrację miłości, której Syn w imieniu Ojca daje świadectwo, dzieląc ludzki ból, przenikając mroki zła, aby odkupić ludzkość. Wcielenie jest najwyższym wyrazem tego udziału, ponieważ Bóg w Chrystusie uczestniczy w ograniczeniu swojego stworzenia poprzez cierpienie i śmierć. Jak napisał Mario Pomilio w swojej powieści *Il Natale* (*Boże Narodzenie*, 1883): „krzyż Boży zechciał być bólem każdego; a ból każdego jest krzyżem Bożym”. Albo jak poeta Charles Péguy śpiewał w *Tajemnicy miłości Joanny d’Arc* (1910):

Złodziej po lewej stronie i złodziej po prawej
nie czuli nic poza gwoździami w zagłębieniu dłoni...
Chrystus natomiast
Przekłuty bok.
Przekłute serce.
To Jego serce Go paliło.
Serce strawione miłością. Serce pożarte miłością.

Tymi dwoma ścieżkach interpretacyjnymi – ekspiacji i darowizny – będzie podążać późniejsza teologia i mistyka. Ta ostatnia wywyższy przede wszystkim naszą odpowiedź miłości na miłość Chrystusa poprzez utożsamianie się z Jego cierpieniami, zaparcie się samego siebie w głębi miłości i cierpienia z Nim: wystarczy wspomnieć o nadzwyczajnym świadectwie św. Jana od Krzyża (1542–1591). Również teologia podjęła wyzwanie mistycyzmu i znalazła w Lutrze, wraz z jego *teologia crucis*, niekwestionowanego chorążego.

Swoje tezy wygłosił on podczas słynnej dysputy w Heidelbergu (1518) i odbiły się one echem w późniejszych rozważaniach protestanckich, także dlatego, że stanowiły fundamentalną perspektywę myśli luterańskiej. Odrzuciła ona samowystarczalną racjonalność i zaproponowała siłę „ukrzyżowanego" rozumu, który otwiera się na łaskę płynącą z krzyża Chrystusa. Nie jest naszym zadaniem nakreślanie zarysu luterańskiej myśli teologicznej ani jej późniejszego rozwoju. Z pewnością jednak myśl Lutra pozostanie zawsze punktem odniesienia, także dialektycznym, w teologii i w samej filozofii, która będzie następować.

6. „Krzyż dla nas, zmartwychwstanie przed nami”

Wystarczy pomyśleć na przykład o ideologii heglowskiej, która będzie widziała w krzyżu symbol sprzeczności umieszczonej w samym sercu tego, co boskie, zgodnie ze słynną triadą teza–antyteza–synteza, uważaną za podstawową strukturę bytu. Sprzeczność krzyża Hegel przyjmuje jako przejście konieczne do osiągnięcia pełni bytu, które symbolizuje Wielkanoc. Głęboko wewnętrzne połączenie krzyża i zmartwychwstania będzie rozwijane w innej perspektywie niż chrystologia i okaże się szczególnie owocne we współczesnej teologii. Obok studiów von Balthasara, Rahnera, Schillebeeckxa, Mühlena, Jüngela na szczególną uwagę zasługuje praca *Der gekreuzigte Got t* (*Bóg ukrzyżowany*), opublikowana w Monachium w 1972 roku przez Jürgena Moltmanna: niemiecki teolog postrzega „krzyż Chrystusa jako fundament i krytykę teologii chrześcijańskiej”. Krzyż jest rozumiany jako prawdziwa odpowiedź na kryzys tożsamości, który nęka dziś chrześcijaństwo, ponieważ nakreśla on specyfikę wiary.

Krzyż Chrystusa, odarty z tradycyjnych inkrustacji, które trzymały się go przez wieki, stanowi – wciąż według Moltmanna – miejsce, gdzie jest możliwe wyjście poza teizm i ateizm, i odzyskanie głęboko wewnętrznej jedności człowieczeństwa i boskości w Chrystusie. Jeśli ogarnięci światłem Wielkanocy wpatrujemy się tylko w boskość, historia staje się niezrozumiała. Tutaj jawi się więc potrzeba krzyża, który jest znakiem wspólnoty, ale nie tylko zwykłej solidarności losów, lecz komunii odkupienia i przemienienia.

W dziele *Teologia contemporanea* (*Teologia współczesna*) opracowanym przez Ardussa, Ferret tiego, Pastorego i Peronego czytamy: „Jeśli wszystko skupia się na zmartwychwstaniu Chrystusa, zapominając o poprzedzającej je śmierci, wypowiada się słowo pozbawione znaczenia dla człowieka pochylonego pod ciężarem zła; jeśli będąc zaangażowanym w człowieczeństwo Chrystusa, śledzi się jego wydarzenia aż do straszliwej śmierci, nie zdając sobie sprawy z zawartego w niej zbawczego znaczenia i oczekiwania na zmartwychwstanie, sprowadza się ją tylko do bezsilnego przykładu, niezdolnego do wyzwolenia ludzi". Śmierć i zmartwychwstanie, krzyż i chwała są zatem ze sobą powiązane i nie mogą być rozdzielone, ponieważ – jak powiedział Moltmann – „to Jego śmierć na krzyżu *dla nas* jest tym, co czyni istotnym Jego zmartwychwstanie *przed nami*".

Niecierpiętliwy Bóg kultury grecko-rzymskiej, podobny do niewzruszonego cesarza przeniesionego do złotego nieba swojej wieczności, pozostawia w chrześcijaństwie miejsce dla „cierpiętliwego" Boga, który uczestniczy w rzeczywistości spraw ludzkich, który w Chrystusie doświadcza właśnie męki cierpienia i umierania. Nie przestaje jednak być Bogiem i dlatego jest odkupicielem wszelkich ograniczeń i zła, ponieważ wchodząc w sam środek tych nieszczęść, zaszczepia w nich nasienie wieczności i iskrę światła Bożego. Krzyż podtrzymuje więc całą swoją tragiczność, pozostaje otwartym pytaniem czwartego słowa Chrystusa na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?". Jest to również znak Bożego sądu i sprawiedliwości, która potępia grzech i zło. Na krzyżu Chrystus poddaje się dramatowi stworzenia i wymogom sprawiedliwości.

Jednocześnie jednak Ukrzyżowany odsłania epifanię miłości, która nie tylko wymazuje zło, ale przemienia i przekształca stworzenie, głosząc zwycięstwo nad śmiercią, wolność i odkupienie od wszelkiego nieszczęścia. To dlatego – jak sugeruje ewangelista Jan – zmartwychwstanie objawia się już na krzyżu. Teolog Maurizio Flick (1909–1979) w haśle „Krzyż" w *Nuovo Dizionario di Teologia* (*Nowy słownik teologiczny*, 2008) wyróżnił trzy wymiary krzyża Chrystusa: aspekt „inwokacyjny" – oczekiwanie cierpiącego i grzesznego człowieka na wyzwolenie; aspekt „proklamatywny" – wymiar zbawczego królestwa Chrystusa, które triumfuje nad śmiercią, grzechem i złem; i wreszcie wymiar „parenetyczny", polegający na uczniowskim naśladowaniu i udziale w śmierci i chwale krzyża.

7. *Per crucem ad lucem*

Odkąd tradycja przypisuje Konstantynowi wprowadzenie *signum crucis* jako dominującego znaku nie tylko w wierze, ale nawet w życiu społecznym, symbol ten naznaczył globalną historię Zachodu, niekiedy nawet w zwyrodniałych, a nie tylko naturalnych rozmiarów formach. Po zwycięstwie nad Maksencjuszem 28 października 312 roku przy moście Mulwijskim, za którym pójdzie słynny edykt mediolański z 313 roku, i po odkryciu relikwii krzyża Chrystusowego przez cesarzową Helenę około 320 roku, Konstantyn zniósł ukrzyżowanie jako karę śmierci i rozpoczął wywyższanie krzyża. U źródeł tej decyzji leżało owiane legendą doświadczenie przeżyte przez cesarza w nocy z 27 na 28 października 312 roku.

Według współczesnego cesarzowi pisarza chrześcijańskiego Laktancjusza, Konstantyn miał w nocy wizję (dla historyka Euzebiusza z Cezarei, również współczesnego, było to objawienie popołudniowe, na oczach wszystkich żołnierzy). W centrum teofanii znajdował się krzyż i dwa greckie słowa: *Toútô nikâ*, „W tym zwyciężysz!", przetłumaczone na łacinę przez późniejszego autora z IV wieku, Rufina, jako: *Hoc signo victor eris*, co stało się z czasem popularnym *In hoc signo vinces*. Słynny jest cykl fresków o *Legendzie o prawdziwym krzyżu* namalowanych przez Piera della Francesca w latach 1452–1466 w kościele św. Franciszka w Arezzo.

Konstantyn kazał więc wyryć na tarczach tak zwany *chrismon*, chrystologiczny monogram złożony z X (greckie chi) i P (rho, r), skrót słowa *Christós* (choć niektórzy uczeni widzieli w tym chrześcijańską metamorfozę znaku kultu słonecznego, sześcio- lub ośmioramiennej gwiazdy). Faktem jest, że cześć dla tego znaku posunie się tak daleko, że w V wieku dwaj cesarze, Teodozjusz II i Walentyn III, wydadzą dekrety zakazujące kreślenia krzyża na podłodze, aby święty symbol nie został zdeptany (por. *Kodeks Justyniana* I, 7).

Od tego czasu krzyż dominuje w każdym stuleciu, także w islamie, nawet jeśli z powodu wpływu doktryn doketystyczno-gnostyckich Koran zaprzeczy śmierci Jezusa na krzyżu (choć z pewną dozą niepewności), wychodząc od teorii sobowtóra, który zastępuje Chrystusa na krzyżu (Szymon z Cyreny, Judasz Iskariota czy jakiś inny Żyd). W surze 4 (zwanej *Kobiety*) czytamy, że to właśnie Żydzi, „niewierni", wypowiadają kalumnię: „«zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, posłańca Boga» – podczas gdy oni ani Go nie zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało; i,

zaprawdę, ci, którzy się różnią w tej sprawie, są z pewnością w zwątpieniu; oni nie mają o tym żadnej wiedzy, idą tylko za przypuszczeniem; oni Go nie zabili z pewnością. Przeciwnie! Wyniósł Go Bóg do Siebie! Bóg jest potężny, mądry!" (4, 156–158)[53].

To odrzucenie przez tradycję muzułmańską nie łączy się jednak z szacunkiem, z jakim traktuje się krzyż Jezusa w późniejszej literaturze, gdzie niektórzy poeci traktują go nawet jako symbol cierpień ludu arabskiego. Współczesne odrzucenie „reklamy" krzyża ze względu na świeckość państwa nie uwzględnia jego wysokiej wartości symbolicznej skodyfikowanej przez wieki przez samą kulturę zachodnią. W 1988 roku na łamach dziennika „L'Unità" pisarka Natalia Ginzburg zareagowała na to odrzucenie artykułem zatytułowanym *Non togliete quel crocifisso!* (*Nie zabierajcie tego krzyża!*) i zauważała: „Jest tam, cichy i milczący. Zawsze tam był. Jest znakiem ludzkiego bólu, samotności śmierci. Nie znam żadnego innego znaku, który oddawałby z tak wielką siłą odczucie naszego losu. Krucyfiks jest częścią historii świata".

Ale już w 1955 roku, w powieści *Il segreto di Luca* (*Tajemnica Łukasza*), Ignazio Silone odnosił się do tego samego pytania w literackiej formie: „Podczas przesłuchania Łukasz patrzył nieruchomo na ścianę ponad głową przewodniczącego. «Na co się gapicie?», krzyknął prezydent. «Na Jezusa na krzyżu», odpowiedział Łukasz, «czy to nie jest dozwolone?». «Macie patrzeć na tych, którzy z wami rozmawiają», krzyknął przewodniczący. «Przepraszam», odparł Łukasz, «ale On też ze mną rozmawia; dlaczego nie każecie Mu zamilknąć?»".

Pragniemy jednak zakończyć to rozważanie biegnące przez naznaczone krzyżem światy historii, teologii i kultury ważnym

duchowym świadectwem Edyty Stein, urodzonej w 1891 roku w rodzinie żydowskiej, asystentki filozofa Edmunda Husserla, ochrzczonej w 1922 roku, która została karmelitanką bosą i przyjęła imię Teresy Benedykty od Krzyża, została aresztowana przez gestapo w 1942 roku i przewieziona na śmierć do Auschwitz. Kanonizował ją w 1997 roku Jan Paweł II. W dziele *Wiedza krzyża*, poświęconym św. Janowi od Krzyża eseju, który z powodu jej aresztowania pozostał niedokończony, Edyta zapraszała „do przejścia z Chrystusem przez śmierć na krzyżu poprzez ukrzyżowanie własnej natury w życiu umartwionym i wyrzeczonym, oddając się ukrzyżowaniu pełnemu bólu i zwiastującemu śmierć".

Krzyż nie jest ostatecznym kresem, ponieważ, jak już powiedziano, męka i Wielkanoc są ze sobą ściśle związane. Słynne średniowieczne powiedzenie, wykorzystujące podobieństwo brzmień, mówi: *Per crucem ad lucem*, z niego w języku francuskim stworzono formułę: *La croix est l'echelle des cieux* – Krzyż jest drabiną do nieba. Także Edyta Stein powtórzyła to przekonanie, które otaczał światłem krzyż Kalwarii: „Krzyż nie jest celem samym w sobie. Wyróżnia się wysoko i działa jako wezwanie do góry, jest triumfalnym symbolem, którym Chrystus uderza w bramy nieba i otwiera je na oścież. Wtedy biją z nich promienie boskiego światła, zanurzając w sobie wszystkich tych, którzy idą w ślad za Ukrzyżowanym".

XI. Słowa, muzyka, obrazy

Na rok przed wydaniem powieści *Ostatnie kuszenie Chrystusa* (1954) grecki pisarz Nikos Kazantzakis, o którym mieliśmy już okazję wspomnieć, wydał utwór zatytułowany *Chrystus na krzyżu*. Jego tematem było tradycyjne przedstawienie Męki Pańskiej odbywające się w greckiej wiosce: gra aktorska przerodziła się jednak w prawdziwe dramatyczne wydarzenie. Idea, zgodnie z którą starożytna historia zawiera w sobie ładunek performatywny mogący wpływać na ludzkie wydarzenia, była przedstawiana często i to nie tylko podczas liturgicznej celebracji Wielkiego Tygodnia.

1. Przedstawienia o Męce Pańskiej

Istotne w tym kontekście są refleksje o ostatnich słowach Chrystusa, które ksiądz Primo Mazzolari wygłosił w czasie rozważań Drogi Krzyżowej i w liturgii Wielkiego Tygodnia, który był dla niego co roku „powrotem smutku". Przeżywał ten czas za

każdym razem z niezwykłym zaangażowaniem serca, myśli, cierpienia, co wyrażał w swoich kazaniach. W tych dniach umieszczał on w ostatnich słowach i czynach Chrystusa nadzieję i rozpacz ludzkości, pewność wiary i milczenie Boga, tragedię zła i światło odkupienia.

Także Jorge Luis Borges, którego przywoływaliśmy już przy innych okazjach – choć z punktu widzenia jego agnostycyzmu, opierając się na tezie słynnego eseju niemieckiego krytyka Ericha Auerbacha *Mimesis* (1946), według którego Odyseja i Biblia są symbolicznymi archetypami Zachodu – był przekonany, że „ludzie przez wieki powtarzali dwie historie: że zaginiony statek poszukuje na Morzu Śródziemnym ukochanej wyspy, i że Bóg dał się ukrzyżować na Golgocie". Z jednej strony dominuje więc „powtórzenie", które nie jest zwykłą powtórką, ale odnowieniem i reaktualizacją, na sposób słynnego dzieła Sørena Kierkegaarda zatytułowanego *Powtórzenie* (1843).

Z drugiej strony, ta retranskrypcja nie jest ani mechaniczna, ani dosłowna, ale ma w sobie przemieniającą energię, aby święta historia była zawsze nowa i skuteczna. Te dwa elementy – powtórzenie i odegranie – są wspaniale i zarazem straszliwie przedstawione w *Ewangelii według św. Marka*, dziesiątym i przedostatnim tekście ze zbioru *Opowiadań*, napisanym przez Borgesa w 1970 roku, a przedrukowanym niezależnie w 1971 roku.

Akcja opowiadania rozgrywa się w czasie deszczowego marca 1928 roku, na farmie La Colorada w peruwiańskiej prowincji Junín. Student medycyny Baltasar Espinoza przyjeżdża na wakacje do nieco ponurych i prymitywnych gospodarzy, rodziny Gutre, ojca, syna i „dziewczyny z nieprawego łoża". Powódź odcina

gospodarstwo od świata, a Baltasar odkrywa w domu zapomnianą Biblię w języku angielskim. Dla zabicia czasu zaczyna czytać każdego wieczoru Ewangelię Marka, tłumacząc ją goszczącej go rodzinie. Ludzie ci, w swojej prostocie, są nią tak zafascynowani, że stopniowo uznają, iż wydarzenia te muszą zostać odtworzone w ich teraźniejszości. I tak oto identyfikują młodego studenta z Mesjaszem przedstawionym przez Marka. I zanim zdąży on wyjechać po opadnięciu wód, przygotowują dla niego Golgotę.

> Wszyscy troje szli za nim. Uklęknąwszy na kamiennej posadzce, poprosili go o błogosławieństwo. Potem przeklęli go, opluli i popchnęli w głąb korytarza. Dziewczyna płakała. Espinosa pojął, co go czeka po drugiej stronie drzwi. Kiedy otworzyli drzwi, zobaczył firmament. Rozległ się głos jakiegoś ptaka; pomyślał, że to szczygieł. Szopa była bez dachu. Wyrwali belki, aby zrobić Krzyż[54].

Obecnie dobrze znana jest średniowieczna tradycja *ludus*, czyli „świętego przedstawienia", której centralnym wydarzeniem była Męka Pańska, zwana też „misterium"; było to przedstawienie nie tylko spektakularne i dramaturgiczne, ale także otoczone aurą świętości, stając się, jak zostanie powiedziane w języku hiszpańskim, *autosakramental*. Społeczność lokalna przeżywała je jako święte i duchowe doświadczenie. Niektóre z tych Pasji przetrwały do dziś i są kontynuowane w wielu miejscach. Wymieniamy tylko dwie z nich ze względu na rozgłos, jaki otrzymały. W Bawarii, w Oberammergau, co dziesięć lat celebrowana jest imponująca Męka Pańska z chórami i komentarzami muzycznymi, wykonywana przez „niewidzialną"

orkiestrę, ponieważ scena musi być miejscem wyłączonym, w którym dzieje się tylko święte przedstawienie.

Aktorami są mieszkańcy miasta, którzy przekazują osobom w rodzinie, w pewnym sensie w sposób dziedziczny, różne role postaci ewangelicznych. Tradycja ta wywodzi się z 1634 roku, z czasów wojny trzydziestoletniej, i była pierwotnie wotum dziękczynnym za uwolnienie od dżumy. Tekst pochodzi z 1662 roku i w następnych stuleciach był wielokrotnie przerabiany, nawiązując do dramatów jezuickich, zwłaszcza hiszpańskich, oraz wagnerowskiej teatralności. Innym przykładem jest Męka Pańska z Sordevolo (Biella), która odbywa się co pięć lat i również angażuje całą wspólnotę aktorów i wolontariuszy pod przewodnictwem Associazione Teatro Popolare di Sordevolo.

Akcja rozgrywa się na imponującej naturalnej arenie o powierzchni 4 tysięcy m kw., prawdziwym amfiteatrze, na którym przedstawione są różne miejsca w Jerozolimie: Wieczernik, Getsemani, Sanhedryn, pretorium Piłata, Kalwaria. Tekst pochodzi z końca XV wieku i jego autorstwo przypisuje się florenckiemu pisarzowi Giulianowi Datiemu. Mieszkał on w Rzymie i wystawił to przedstawienie w Wielki Piątek w Koloseum za pośrednictwem Kompanii Bractwa Sztandaru, przy udziale wielkiego tłumu mieszkańców i pielgrzymów. Z Rzymu Pasja ta została przeniesiona w XIX wieku do piemonckiego miasteczka dzięki kontaktom między kupcami z Sordevolo a stolicą.

2. Siedem słów Chrystusa w muzyce

Znany teolog i filantrop Albert Schweitzer (1875–1965), również znakomity organista, zacytował w swoim dziele *Johann Sebastian Bach* (1905) napomnienie, które wielki kompozytor skierował do swoich uczniów: „Musimy stworzyć »harmonię eufoniczną« dla chwały Bożej i możliwego zachwytu umysłu. *Finis* i przyczyna celowa całej muzyki nie powinna być niczym więcej jak tylko chwałą Bożą i rekreacją umysłu. Inaczej nie ma muzyki, a tylko krzyk i wrzaski". W tej uwadze przeplatają się dwa elementy: z jednej strony transcendentny i święty wymiar muzyki, a z drugiej strony aspekt wewnętrznej radości, przemiany emocji i uczuć.

Podobnie jak w literaturze, muzyka może zawierać w sobie i odtwarzać także zło, cierpienie, tragedię. Tak jest w przypadku muzycznej interpretacji siedmiu ostatnich słów Chrystusa, które w kolejności podanej w naszym komentarzu zostały przelane na wiele partytur. *Dizionario Enciclopedico della Musica e dei Musicisti* (*Encyklopedyczny słownik muzyki i muzyków*) pod redacją Alberta Bassa w trzecim tomie poświęconym tytułom i postaciom wymienia trzynaście różnych kompozycji nawiązujących do tych słów Chrystusa, począwszy od cyklu dziewięciu motetów na cztery lub pięć głosów, które Ludwig Senfl, niemiecki muzyk, urodzony około 1486 roku w Bazylei (i zmarły w Monachium w 1542 lub 1543 roku), opracował na bazie chorału, który inny niemiecki kompozytor, Johann Büschenstein, przedstawił w 1515 roku pod tytułem *Da Jesus an dem Kreuze stund* (*Gdy Jezus wisiał na krzyżu*).

Od tamtego czasu wątek muzyczny rozwijał się na przestrzeni wieków. Możemy wymienić przykładowo chorał na cztery głosy *Threnodiarum sanctae crucis* Samuela Beslera z Wrocławia (1612), *Heptalogus Christi* na pięć głosów i *basso continuo* Johanna Glücka

(1660), *Passionmusik* na siedem słów Jezusa, na sola, chór i instrumenty Augustina Pflegera (1670), cykl siedmiu kantat Christopha Graupnera (1743), z *Preghiera sulle ultime parole di Nostro Signore Gesù Cristo* (*Modlitwa o ostatnich słowach Pana naszego Jezusa Chrystusa*) na sopran, tenor, bas i organy Gaetano Donizet tiego (1817), oratorium na solistów, chór i instrumenty smyczkowe Saveria Mercadante (1838), siedem „medytacji" na solistów, organy i orkiestrę, które Lorenzo Perosi skomponował w 1913 roku do łacińskiego tekstu Ewangelii, wprowadzając również kontekst ostatnich słów Chrystusa.

Przechodząc do muzyki współczesnej, musimy wskazać na trzy utwory. Pierwszy, w języku rosyjskim, nosi tytuł *Siem słow* (*Siedem słów*) i jest kompozycją na wiolonczelę, bajan[55] i orkiestrę smyczkową Sofii A. Gubajduliny, urodzonej w Tatarstanie w 1931 roku, wykonaną po raz pierwszy w roku 1982 w Moskwie. Autorka, która miała już za sobą utwór *In croce* na wiolonczelę i organy (1979), przerobiony w 1991 roku na bajan i wiolonczelę, była wspierana i chroniona przed reżimem sowieckim – który krytykował jej niezwykłe obsady instrumentalne oraz symboliczną i duchową śmiałość – przez wielkiego muzyka Dmitrija Szostakowicza. W jej *Siedmiu słowach* oryginalna jest „personifikacja" instrumentów: wiolonczela ucieleśnia ofiarę, Boga Syna, bajan jest Bogiem Ojcem, zaś instrumenty smyczkowe nawiązują do Ducha Świętego, tworząc coś w rodzaju Trójcy na krzyżu (*Trinitas in cruce*) – jeszcze o tym temacie powiemy.

Inną współczesną postacią jest znany angielski kompozytor i dyrygent James MacMillan, urodzony w 1959 roku, katolik, autor wielu utworów religijnych i liturgicznych, między innymi dzieł

skomponowanych w 2010 roku z okazji wizyty papieża Benedykta XVI w Wielkiej Brytanii. W 1993 roku BBC zleciła mu napisanie kantaty na chór i orkiestrę smyczkową: powstało w ten sposób *Seven Last Words from the Cross* (*Siedem ostatnich słów z krzyża*), które zostały wyemitowane w siedmiu odcinkach podczas Wielkiego Tygodnia 1994 roku. Autor w 2008 roku spróbował swoich sił, komponując *Pasję według Jana*, wykazując wielką finezję w przeplataniu – jak sugerował Bach – intensywnej duchowości i sugestywnej przyjemności muzycznej.

W końcu przywołujemy *Le set te Parole di Cristo sulla Croce* (*Siedem słów Chrystusa na krzyżu*) Tommaso Zilianiego, na podstawie tekstu Alberto Anellego (2014). Jest to oratorium na sopran, chór dziecięcy, chór mieszany, głos męski wykonujący recytatywy oraz zespół instrumentalny, w skład którego oprócz klasycznego oboju, fagotu, skrzypiec, wiolonczeli i gitary wchodzi również bandoneon, rodzaj akordeonu wynaleziony w Niemczech w 1846 roku i stosowany w muzyce środkowoeuropejskiej i argentyńskiej. Oratorium, dedykowane papieżowi Franciszkowi, podzielone jest na piętnaście części i zawiera słowa Chrystusa w języku łacińskim, śpiewane przez chór białych głosów, oraz serię interludiów do medytacji, refleksji i skupienia.

My jednak chcielibyśmy zarezerwować specjalną przestrzeń dla dwóch arcydzieł wielkich muzyków, Heinricha Schütza i Franza Josepha Haydna.

3. Die sieben Worte Heinricha Schütza

Die sieben Worte unsers lieben Erlösers und Seeligmachers Jesu Christi so er am Stamm des Heiligen Creutzes gesprochen (*Siedem słów, które powiedział nasz ukochany Zbawiciel i Odkupiciel, wisząc na drzewie Świętego Krzyża*) to pełny tytuł dzieła, które Heinrich Schütz skomponował około 1645 roku na Wielki Piątek, a które odnaleziono dopiero w 1855 roku w niemieckim mieście Kassel i wystawiono – z niewielkim powodzeniem – w Wiedniu. Publiczność miała bowiem w uszach słynniejszy utwór Haydna, o którym opowiemy za chwilę, nie zauważając przez to idealnego przenikania się tekstu i muzyki, rytmu i prozodii, emocji i harmonii, które ta partytura – nosząca obecnie znak SWV 478 w katalogu dzieł muzyka – w sobie zawierała.

Schütz urodził się w 1585 roku w Turyngii i w swoim długim życiu miał możliwości nabycia wielu doświadczeń. Niezwykle ważna okazała się jego dwukrotna podróż do Wenecji, gdzie studiował u Giovanniego Gabrielego i Claudia Monteverdiego. Jego życie naznaczone było poważnymi tragediami rodzinnymi (stracił żonę, dwie córki i brata), które jednak nie zakłóciły jego solidnej wiary, o czym świadczą między innymi notatki dodane przez niego w postscriptum do partytury. Tak więc w oratoryjnej historii zmartwychwstania (1623, SWV 50) wzywał: „Panie Jezu Chryste, dałeś mi opiewać Twoje zmartwychwstanie na tej ziemi. W dniu Twojego sądu, Panie, wezwij mnie z powrotem z mojego grobu, a w niebie, moja pieśń, zmieszana z pieśnią serafinów, będzie Ci dziękować na wieki!”.

To samo wyznanie wiary towarzyszy jego *Siedmiu słowom*, które w egzerdze zawierają takie ostrzeżenie: „Jeśli żyjesz dla świata, jesteś martwy i zadajesz Chrystusowi wielki ból. Ale jeśli umrzesz

w Jego krwawiących ranach, On żyć będzie w twoim sercu". Trudno jest jednoznacznie określić gatunek tej kompozycji, ponieważ oscyluje ona między oratorium a pasją, poza tym jest osadzona w kluczu liturgicznym właściwym dla luterańskiej celebracji Wielkiego Piątku. Tekst, szeroka sekwencja fragmentów ewangelicznych, został opracowany w Lipsku w 1617 roku przez pastora Vincentiusa Schmucka. Dominuje postać ewangelisty, który pełni rolę przewodnika, a jego obecność jest podzielona i rozłożona na cztery różne głosy: sopran, alt, tenor i kwartet wokalny. Natomiast Chrystus jest zawsze tenorem.

Wątek narracyjny siedmiu słów Jezusa jest klasyczny, taki, jaki i my przyjęliśmy, a centralnym epizodem muzycznym jest czwarte słowo z wezwaniem *Eli, Eli, lama asabthani* (tak właśnie oddanym przez Schmucka i Schütza). Jest to najbardziej dramatyczny moment, zwornik całej muzycznej budowli, w którą zaangażowana jest cała czwórka ewangelistów. Podobnie pełne emocji jest ostatnie wezwanie, gdy Jezus oddaje swojego ducha w ręce Ojca. Powtarzające się wezwanie *Vater* otwiera się ruchem wstępującym, jakby Chrystus zebrał wszystkie swoje ostatnie siły, aby zwrócić się do Ojca. Tak jak utwór rozpoczynał się introdukcją na pięć głosów i symfonią, tak finał wyznacza symfonia i chór pięciogłosowy. Te *Sieben Worte* to około pół godziny barokowej muzyki o niezwykłej intensywności, godne słuchania i modlitewnej kontemplacji w duchu ich kompozytora, który zmarł w Dreźnie w 1672 roku, w wieku 87 lat.

4. Arcydzieło Franza Josepha Haydna

I oto dochodzimy do z najsłynniejszej muzycznej „egzegezy" ostatnich słów Chrystusa, dzieła wielokrotnie rekomendowanego również dlatego, że zostało ono zinstrumentalizowane na kilka różnych sposobów. Mamy tu na myśli *Die Sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuze* (*Siedem ostatnich słów Zbawiciela na krzyżu*), które Franciszek Józef Haydn napisał w latach 1786–1787 i obecnie w jego katalogu nosi oznaczenie Hob XX/1A. Haydn urodził się w Dolnej Austrii w 1732 roku (zmarł w Wiedniu w 1809 roku), a w czasie swojej długiej kariery często bywał za granicą, zwłaszcza w Londynie. Był uczniem neapolitańczyka Nicoli Antonia Porpory, również wysokiej klasy muzyka, a w Wiedniu poznał Mozarta, z którym wiązała go przyjaźń i wzajemny podziw. Nie jest naszym zadaniem rekonstrukcja imponującej twórczości artysty, obejmującej 108 symfonii, 52 sonaty fortepianowe, 83 kwartety smyczkowe, ponad 50 koncertów instrumentalnych, 26 mszy, różne dzieła teatralne i oratoria, wśród których błyszczy klejnot, jakim jest *Die Schöpfung* (*Stworzenie*) z 1798 roku.

Uznawany za ojca symfonii, sonaty i kwartetu smyczkowego, Haydn utorował drogę nowoczesnej muzyce instrumentalnej, a różne transkrypcje *Siedmiu słów* to tyle samo kompozycyjnych wspaniałości. Musimy teraz zwrócić szczególną uwagę na tę pracę, zaczynając od jej oryginalnej genezy. Oddajmy głos samemu autorowi, za pośrednictwem świadectwa zebranego przez jego pierwszego biografa, Georga Augusta Griesingera: „Pewien kanonik z Kadyksu poprosił mnie o skomponowanie muzyki na siedem ostatnich słów Chrystusa na krzyżu. W katedrze w Kadyksie zwyczajem było wówczas wystawiać co roku w okresie Wielkiego Postu oratorium, którego efekt wzmacniały pewne

zewnętrzne okoliczności. Otóż ściany, okna, kolumny kościoła zakrywano czernią; jedynie wielka lampa zawieszona pośrodku przełamywała tę świętą ciemność. W południe zamykano wszystkie wejścia i wtedy zaczynała grać muzyka.

Po odegraniu preludium biskup wchodził na ambonę i wypowiadał jedno z siedmiu słów, dodając do niego komentarz. Następnie schodził z ambony i kładł się w prostracji przed ołtarzem. Potem znów wchodził na ambonę i schodził z niej, i tak raz, drugi, trzeci i następne. Na końcu każdego kazania odpowiadającego kolejnemu słowu Chrystusa odzywała się orkiestra. W mojej pracy musiałem wziąć pod uwagę tę sytuację. Zadanie przygotowania sekwencji siedmiu «adagio», z których każde musiało trwać około dziesięciu minut, nie było najłatwiejsze. I od razu zrozumiałem, że nie mogę dotrzymać ustalonych terminów". To stwierdzenie zasługuje na pewne wyjaśnienia. Nie chodziło o katedrę w Kadyksie (Kadiz), zachwycający hiszpański punkcik na Atlantyku (przyszła ojczyzna muzyka Manuela de Falla, który urodził się tam w 1876 roku i zmarł w Argentynie w 1946 roku), ale kościół Santa Cueva (albo Różańcowy), utworzony przez dwie eliptyczne kaplice, jedną podziemną w naturalnej jaskini, a drugą na powierzchni, z kopułą ozdobioną trzema freskami Goi.

Utwór został zlecony Haydnowi przez markiza Valdes-Inigo, który był kanonikiem tego kościoła i zamówił również preludium do siedmiu „adagio" oraz zakończenie, tak zwane *Trzęsienie ziemi*. Po prapremierze w Wiedniu w Pałacu Auerspergów, 26 marca 1787 roku, *Siedem słów* wykonano w Santa Cueva w Kadyksie, w Wielki Piątek 6 kwietnia 1787 roku, wraz z rytuałem opisanym powyżej, pod batutą samego kompozytora. Oryginalna wersja orkiestrowa

była rozpisana na dwa flety, dwa oboje, dwa fagoty, cztery rogi, dwie trąbki, kotły i instrumenty smyczkowe (w późniejszych wykonaniach Haydn zdecydował się na pewne zmiany w instrumentalizacji). Jak już wspomnieliśmy, dzieło przeszło kilka transformacji. Ten sam autor stworzył wersję dla kwartetu smyczkowego, wystawioną w Wiedniu w 1787 roku i często wykonywaną dzisiaj (Hob III/50–56). Następnie dokonał transkrypcji na klawesyn lub fortepian, która obecnie jest często wykonywana na fortepianie.

Haydn nie zaprzestał jednak pracy nad drogą mu partyturą i dlatego w latach 1795–1796 stworzył dwuczęściowe oratorium do tekstu Josepha Friebertha, przerobionego przez przyszłego librecistę *Stworzenia*, Got tfrieda van Swietena, na solistów, chór i orkiestrę, zatytułowane *Die sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuze* (*Siedem ostatnich słów naszego Zbawiciela na krzyżu*), który został wykonany po raz pierwszy w Wiedniu w Pałacu Schwarzenbergów 26 marca 1796 roku. Z całego tego zapału wokół tekstu Ewangelii można zrozumieć, jak drogi był ten temat kompozytorowi, który zachowuje już w swej pierwotnej formie niezwykłą moc i piękno.

Jeśli mi wolno zostawić osobiste świadectwo, miałem dwa razy szczęście przeżyć głębokie poruszenie tym utworem w uprzywilejowanej pozycji. 16 marca 2000 roku zostałem zaproszony do bazyliki św. Marka w Mediolanie przez maestra Riccarda Mutiego dyrygującego orkiestrą La Scali zarówno do początkowej prezentacji poszczególnych słów Chrystusa, jak i w późniejszym głoszeniu, stojąc wśród orkiestry, tekstu Ewangelii na otwarcie każdej z siedmiu sonat. Doświadczenie to

zostało powtórzone również 19 listopada 2000 roku z tym samym zespołem w mediolańskiej bazylice Sant'Eustorgio i przy niezwykle emocjonalnym udziale publiczności i moim.

Zdolność Haydna do zachowania w każdej części hieratyczności postulowanej przez tekst ewangeliczny jest zaskakująca, ale kompozytor nigdy nie popada w jednostajność, dozując tematy, rytmy, naprzemienne tonacje durowe i molowe. To surowa, ale niezwykle sugestywna muzykalność: pomyślcie tylko o *pizzicato* przy słowach Jezusa: „Pragnę", które wręcz fizycznie oddaje suchość suchego i palącego gardła; albo o tłumikach nakładanych na skrzypce i echu rogów, które rozbrzmiewają przeciągle w swego rodzaju końcowej medytacji nad ostatnim słowem: „Ojcze, w Twe ręce...". Niezwykłe wrażenie robi słynne finałowe „trzęsienie ziemi", które zdaje się niemalże eksplodować nagromadzonym napięciem w wezbranym do *fortissimo* wykonywanym *unisono* dźwięku C, z zaangażowaną i niemal przytłoczoną całą orkiestrą.

Około godziny i piętnastu minut najwyższej klasy muzyki, która słusznie jest rekomendowana jako artystyczna i duchowa medytacja na Wielki Tydzień: niezapomniany był występ w kaplicy Scrovegnich w Padwie w 1985 roku z udziałem śpiewaków z Solisti Veneti w reżyserii Ermanna Olmiego. Równie sugestywne było szczególne wykonanie w Metropolitan Museum of Arts w Nowym Jorku w kwietniu 2015 roku; dziełu Haydna w wykonaniu At tacca Quartet towarzyszyła w tle sali, za plecami kwartetu, instalacja wideo artystki Ofri Cnaani, tworząca idealny kontrapunkt dla muzyki.

5. Muzyczne echa ostatnich słów

Nasze wejście w horyzont muzyki nie może pomijać faktu, że słów Chrystusa ukrzyżowanego nie mogło zabraknąć także w kompozycjach, które nie były im wprost dedykowane. Oczywiście mamy tu do czynienia z przytłaczającą wielością przykładów. Dlatego chcemy podać tylko kilka. Podstawowym gatunkiem pod tym względem jest pasja, oparta na śpiewanym tekście Ewangelii w niedzielę rozpoczynającą Wielki Tydzień, zwanej Palmową, albo „de Passione". Dramaturgia liturgiczna i tradycje ludowe dały później początek mnogości i różnorodności kompozycji, których kulminacją były dwa arcydzieła Bacha: *Pasja według Mateusza* (BWV 244), wykonana po raz pierwszy w Wielki Piątek 11 kwietnia 1727 roku w Thomaskirche w Lipsku, oraz *Pasja według Jana* (BWV 245), wykonana 7 kwietnia 1724 roku i kilkakrotnie (co najmniej cztery razy) poprawiana przez wielkiego muzyka aż do lat 1746–1747.

W *Pasji według Mateusza*, wzbogaconej o dodatki chóralne, do których teksty napisał ukochany poeta Christian Friedrich Henrici, znany pod pseudonimem Picander, a dokładnie w numerze 71 drugiej części utworu, wspomina się *Eli Eli lama asabthani*. Słowa w recytatywie, w odróżnieniu od reszty Pasji, są wypowiadane przez Jezusa bez akompaniamentu instrumentów smyczkowych, jakby po to, by zmaterializować porzucenie przez Ojca i samotność Chrystusa. Bachowa *Pasja według Jana* ma natomiast w numerze 57 drugiej części głos Jezusa mówiący: „Pragnę" i „Wykonało się". Zaraz potem, w numerze 58, to właśnie głos z góry podejmuje ostatnie słowo, *Es ist vollbracht*, zbudowane najpierw na

wznoszącej sekście, a następnie podobne do opadającego z sił westchnienia, które zostaje zastąpione przez *vivace*, ujawniające pozytywną i niemalże zwycięską wartość tego „spełnienia-wypełnienia" dzieła Chrystusa.

W genealogii gatunku pasji, która rozwinęła się od wspaniałego Bachowskiego źródła, na wyróżnienie zasługuje godna podziwu *Passio et mors Domini nostri Jesu Christi secundum Lucam* na solistów, chór i orkiestrę, którą polski kompozytor Krzysztof Penderecki (1933–2020) skomponował w latach 1965–1966 na zamówienie Westdeutscher Rundfunk na siódme stulecie niemieckiej katedry w Münster. Dzieło to robi wrażenie do dziś (i to jeszcze bardziej) ze względu na doskonałą równowagę pomiędzy tradycyjnymi metodami kompozycji a nowymi technikami awangardy muzycznej, zwłaszcza dodekafonicznymi. Odniesienie do Bacha ma w tym utworze charakter strukturalny nie tylko poprzez dwuczęściowy podział, ale również w tak zwanym motywie *BACH*, czyli sekwencji dźwięków: b, a, c, h.

Naturalnie i w tej pasji, opartej na tekście Łukasza według Wulgaty, ale z dodatkiem fragmentów Janowych, a przede wszystkim psalmów, pojawiają się też niektóre z siedmiu słów Chrystusa. Tak więc w pierwszej części w numerze 3 baryton w towarzystwie chóru niemal bezradnie jęczącego w udręce, intonuje „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?". Ta inwokacja jest ciekawie umieszczona w tle Getsemani (nr 2). W drugiej części, w numerze 19, wprowadza się „Ojcze, przebacz im...", podczas gdy w centrum numeru 22 stoi epizod dobrego łotra, a recytatyw osiąga swój szczyt na słowie „raj". Wreszcie w numerze 23, w pogodnej tonacji, proponuje się Janową scenę

słów zwróconych do Maryi i umiłowanego ucznia, a następnie ostateczne *Consummatum est* (nr 25).

Jeśli chcemy kontynuować poszukiwania śladów siedmiu słów w różnych dziełach muzycznych, należy wspomnieć o oratorium *La Rédemption*, które Karol Gounod rozpoczął w czasie swojego pobytu w Rzymie w 1867 roku, ale przedstawił dopiero w 1882 roku na festiwalu w Birmingham. Paryski muzyk (urodzony w 1818, zmarły w 1893), którego życie często naznaczone było kryzysami mistycznymi, chciał stworzyć w tym dziele tryptyk: Kalwaria, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego. Na pierwszym obrazie przedstawia arię Jezusa śpiewającego „Przebacz im", pierwsze z siedmiu słów. Potem następują sceny Maryi u stóp krzyża i dwóch łotrów (dobry łotr to tenor, a bas to jego uparty towarzysz).

Na uwagę zasługuje również Charles Tournemire, urodzony w Bordeaux w 1870 roku i zmarły w 1939 roku, wybitny organista, uczeń Cezara Francka (miał między innymi na swoim koncie „poemat-symfonię" *Rédemption*, napisaną w 1871 roku) i kompozytor własnych utworów organowych (był też nauczycielem w Konserwatorium Paryskim). On to właśnie w 1935 roku skomponował *Sept Chorals-Poèmes d'orgue pour les Sept Paroles du Christ* (*Siedem chorałów-poematów na siedem słów Chrystusa*), zapomniany utwór organowy, ale obdarzony sporą sugestywnością, związaną również z technicznym mistrzostwem autora. Warto też wspomnieć o jego nieopublikowanym oratorium *La douloureuse Passion du Christ* (*Bolesna męka Chrystusa*, op. 72), skomponowanym w latach 1936–1937 na podstawie wizji niemieckiej mistyczki Anny Katarzyny Emmerich (1774–1824),

naznaczonej stygmatami („Przez rany Chrystusa jesteśmy zbawieni"). W utworze baryton wciela się w głos Chrystusa, a szczyt utworu znajduje się we fragmencie *Toute soit consommé* (*Wykonało się*), który przyjął formę potężnego chorału.

6. Trynitarny Tron Łaski krzyża

Tak jak i w historii łatwo było odwoływać się do przypowieści czy cudów lub wydarzeń z życia Jezusa jako niezwykle bogatego źródła ikonograficznego, i tak jak niemal spontanicznie – jak mieliśmy okazję wspomnieć – przychodziło przedstawianie krzyża i Ukrzyżowanego, tak niezwykle trudno jest zobrazować ostatnie słowa Chrystusa. Wokół wiszącej na tej szubienicy Postaci można było jednak tworzyć różne przedstawienia mające na celu zilustrowanie tematów teologicznych. Przytoczmy tylko jeden przykład, trynitarną reinterpretację ukrzyżowania poprzez tak zwany Tron Łaski (niem. *Gnadenstuhl*), który podkreśla zaangażowanie całej Trójcy w tym niezwykłym momencie, a nie tylko samego Ojca Niebieskiego, wzywanego – jak wiemy – trzy razy w „Ojcze, przebacz im…" (Łk 23, 34), w „Boże mój, Boże mój…" (Mt 27, 46; Mk 15, 34) i w „Ojcze, w Twe ręce…" (Łk 23, 46).

Wydaje się, że przedstawienie Tronu Łaski pojawiło się w przestrzeni liturgicznej jako miniatura otwierająca i komentująca modlitwę *Kanonu rzymskiego*: krzyż, na którym przedstawiony jest Chrystus, bywał zastępowany stylizowaną literą T, od *Te igitur*, pierwszych słów kanonu w języku łacińskim. Owo T podtrzymywała postać Ojca, a między Nimi unosiła się gołębica, symbol Ducha Świętego, czasami łącząc swoimi

skrzydłami usta jednego i drugiego. Obraz ten, tłumaczący wizualnie słowa Ewangelii Jana (J 3, 16: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swojego Jednorodzonego dał"), przekazuje kapłanowi głębokie znaczenie tajemnicy, którą celebruje. Gołębica łącząca usta Ojca i Syna wskazuje na Ducha Świętego, „który od Ojca i Syna pochodzi" (*Filioque*) oraz do głębokiej tajemnicy komunii łączącej trzy Osoby Boskie. Wśród pierwszych przykładów tego przedstawienia znajduje się wspaniała miniatura *Mszału z Cambrai*, datowana na rok 1120, która otwiera *Kanon rzymski*.

Najpowszechniej znanym obrazem w kręgu tej tradycji jest z pewnością fresk Masaccia (ok. 1427) w Santa Maria Novella we Florencji, gdzie przedstawienie trynitarne, oprócz połączenia z przedstawieniem ukrzyżowania, wpisuje się w renesansowy kontekst architektoniczny, stając się „współczesnym" dla wiernych, którzy podziwiają go we florenckiej świątyni dominikanów. Tron Łaski cieszył się wielką popularnością w ciągu wieków, zwłaszcza od czasu „czarnej zarazy" w 1347 roku, i niekiedy jest uzupełniany i wzbogacany o szczegóły, które dają nieskończoną liczbę wersji. Znaczące jest na przykład przedstawienie, w którym Tron Łaski, górujący w misie apsydy kościoła, jak na przykład w oratorium Trójcy Przenajświętszej w Momo (Novara), jest umieszczony w wielobarwnej aureoli otaczającej postać Jezusa, symbolu Jego transcendencji, i naznaczony przez trzy hostie: w Eucharystii cała Trójca przeistacza się i wchodzi z nami w komunię.

Unikalne jest też dzieło stworzone przez Nicolet ta Semitecola (XIV wiek) i przechowywane w Padwie, gdzie malarz pracował przez długi czas. Nie ma na nim krzyża, ale jest postać samego

Ojca, jego rozpostarte ramiona służą za krzyż dla Syna, zaś między Nimi widać unoszącą się gołębicę – Ducha Świętego. W misji Syna objawia się w pełni wola Ojca, ponieważ Ojciec i Syn są naprawdę „jednym" (J 10, 30) w komunii z Duchem. Istotny wariant stanowi *Pieta* albo *Współczucie Ojca*, Boga, który trzyma w ramionach zmarłego Syna, podczas gdy pomiędzy Nimi unosi się gołębica, Duch, co widać na imponującym płótnie namalowanym przez El Greca w latach 1577–1579 i zachowanym w Museo del Prado w Madrycie.

7. Drzewo siedmiu słów

Jeśli jednak chcemy zatrzymać się tylko na siedmiu słowach Chrystusa na krzyżu, żniwo ikonograficzne będzie oczywiście bardzo ubogie z powodu trudności ich przedstawienia inaczej niż tylko w formie metaforycznej i symbolicznej. Najważniejsze przedstawienie, które udało nam się zidentyfikować, znajduje się w panelu przechowywanym w Muzeum Narodowym w Abruzji, obecnie w depozycie w „Musé" w Celano Paludi (L'Aquila). Jego tradycyjna nazwa to *Drzewo krzyża lub siedmiu słów*. Jest to tempera na drewnie z kościoła Santa Maria di Paganica w L'Aquila (XIII wiek), świątyni poważnie dotkniętej trzęsieniami ziemi, ze wspaniałym portalem wejściowym. Tło ze szczerozłotych liści otacza postać Maryi trzymającej amforę, z której wznosi się rozgałęzione drzewo.

Pień przemienia się w krzyż, na którym Chrystus jest zawieszony, a boczne gałęzie podtrzymują siedem kartuszy z Jego ostatnimi słowami. Jest to bardzo oryginalny model

ikonograficzny, który odwołując się do sceny z Maryją na Kalwarii, pozwala nam przywołać cały ciąg ostatnich godzin i zdań umierającego Chrystusa. Autorstwo dzieła wysokiego na 1,30 m i szerokiego na 46 cm przypisywano początkowo Lorenzowi Mnichowi, ważnemu malarzowi i iluminatorowi, urodzonemu być może w Sienie około 1370 roku, kamedule z klasztoru Santa Maria degli Angeli we Florencji, gdzie zmarł w roku 1423 lub 1424. Później jednak największą sławą obdarzano artystę, który pracował w L'Aquila nad cyklem fresków w kościele San Silvestro (XIV wiek); nazywa się go „Mistrzem opowieści San Silvestro" (lub „Mistrzem Tryptyku Beffi"). Żył na przełomie XIV i XV wieku, a do jego szkoły nawiązują również niektóre freski w kaplicach bazyliki Santa Maria di Collemaggio w L'Aquila.

Gdybyśmy chcieli poszukać nawiązań do sztuki współczesnej z jej płynnym wyrażaniem ekspresji, stałoby się to trudne, również z powodu rozłamu między sztuką a wiarą, które przez wieki były niczym dwie siostry. Przede wszystkim proponujemy obraz zatytułowany *Consummatum est / It is Finished*, który francuski artysta Jacques Joseph Tissot (1836–1902) wykonał w latach 1886–1894 i który jest przechowywany w Brooklyn Museum w Nowym Jorku. Artysta – który miał za sobą szeroką gamę malowideł postaci kobiecych w różnych strojach (jego rodzina była blisko świata mody) – w 1895 roku doświadczył nagłego powrotu do wiary katolickiej i po kilku podróżach na Bliski Wschód poświęcił się tematom dotyczącym życia Chrystusa.

Akwarela przedstawia Ukrzyżowanego, do którego wyciąga ręce Maryja, nad Jezusem widnieje święty tetragram JHWH w języku hebrajskim, a także tłum proroków, którzy unoszą ku górze zwoje

swoich proroctw. W ten sposób zilustrowane zostało Janowe zdanie: „Potem Jezus, świadom, że już wszystko się dokonało, aby się wypełniło Pismo, rzekł…” (19, 28). Tissot jedno ze swoich ukrzyżowań wykonane tą samą techniką zatytułował słowami Jezusa z krzyża: *Eloi, Eloi, lama sabachthani*, umieszczając na pierwszym planie poruszonego centuriona i arcykapłanów o twardej i niewzruszonej postawie.

Chcielibyśmy tu wspomnieć o jeszcze innym rodzaju artystycznej ekspresji, o fotografii, której jednym z prekursorów był Amerykanin Fred Holland Day (1864–1933). Po długim studiowaniu postaci ludzkiej, w latach 1896–1898 poświęcił się tematom religijnym, wykorzystując siebie jako model do przedstawiania Chrystusa. Mamy dwieście pięćdziesiąt negatywów obejmujących całe życie Jezusa, od zwiastowania do zmartwychwstania. Wśród nich znajduje się również ciąg siedmiu autoportretów zatytułowanych *The Seven Last Words* (*Siedem ostatnich słów*), opisanych poprzez poruszające zbliżenia twarzy Jezusa ukrzyżowanego i ukoronowanego cierniem. Cykl ten należy od 1949 roku do kolekcji Alfreda Stieglitza i był wielokrotnie wystawiany z innymi zdjęciami zarówno w Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (1978, 1999, 2012), jak i w Wenecji w Palazzo Grassi z okazji Biennale Sztuki w 1995 roku.

W tym miejscu możemy wskazać na *Les sept dernières paroles du Christ en croix*, płótna wielkości 2 na 1,30 m współczesnego malarza Machy Chmakoffa, który kształcił się w École des Beaux Arts w Paryżu i jest również psychoanalitykiem. Na obrazach tych każdemu słowu odpowiada zmiana wyrazu twarzy i ułożenia ciała ukrzyżowanego Chrystusa, przyjmujących formę sekwencji

przywodzących na myśl wariacje muzyczne o wspólnym podstawowym motywie. Jego prace są obecne w kościołach francuskich i belgijskich.

Wspomnijmy jeszcze o Francu Corradinim, artyście z Borgonovo Val Tidone (Piacenza), który w 2016 roku namalował siedem wielkich tryptyków, zgodnie z dramatycznym podejściem symbolicznym, jak wymagają tego słowa Jezusa, mających zaangażować i sprowokować widza (prace zostały wystawione w bazylice św. Antonina w Piacenzy). Pewne jest to, że nowe wezwanie stojące przed Kościołem, by w teologii i w pracy duszpasterskiej zbliżyć do *via veritatis* również *via pulchritudinis*, mogłoby pobudzić do ponownego odczytania tak potężnych znaków, jak ostatnie uczucia wyrażane przez umierające usta Jezusa.

W ślad za Pawłem VI, Janem Pawłem II i Benedyktem XVI papież Franciszek, którego głosem kończymy naszą wędrówkę, powtórzył w przemówieniu do przedstawicieli mediów (16 marca 2013 roku), że „Kościół istnieje, aby przekazywać właśnie to: «uosobioną» Prawdę, Dobro i Piękno. Powinno być jasno widoczne, że wszyscy jesteśmy powołani, aby przekazywać nie samych siebie, ale tę egzystencjalną triadę, jaką tworzą prawda, dobro i piękno". Papież w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* poświęcił cały paragraf na omówienie znaczenia *via pulchritudinis*, odwołując się do stwierdzenia św. Augustyna: „Kochamy tylko to, co jest piękne" (*De Musica* VI, 13, 38):

> Jest rzeczą dobrą, aby w każdej katechezie zwrócić szczególną uwagę na „drogę piękna" (*via pulchritudinis*). Głosić Chrystusa znaczy ukazać, że

wierzyć w Niego i naśladować Go jest nie tylko rzeczą prawdziwą i sprawiedliwą, ale także piękną, zdolną napełnić życie nowym blaskiem i głęboką radością, nawet pośród trudnych doświadczeń. W tej perspektywie wszystkie formy autentycznego piękna mogą być uznane za drogę prowadzącą do spotkania z Panem Jezusem. Nie chodzi o szerzenie relatywizmu estetycznego, który może zaciemnić nierozdzielny związek między prawdą, dobrocią i pięknem, ale o przywrócenie szacunku dla piękna, by móc dotrzeć do ludzkiego serca i by w nim zajaśniała prawda oraz dobroć Zmartwychwstałego. Jeśli, jak twierdzi św. Augustyn, kochamy tylko to, co jest piękne, Syn, który stał się człowiekiem, objawieniem nieskończonego piękna, jest w najwyższym stopniu godny miłości i pociąga nas ku sobie więziami miłości. Tak więc konieczne jest, aby formacja w *via pulchritudinis* została włączona w przekazywanie wiary. Należy sobie życzyć, aby każdy Kościół partykularny promował posługiwanie się sztuką w swoim dziele ewangelizacyjnym, nawiązując do bogactwa przeszłości, ale także do szerokiej gamy jej licznych aktualnych form w celu przekazywania wiary w nowym „języku przypowieści". Trzeba mieć odwagę do znajdowania nowych znaków, nowych symboli, nowych sposobów przekazywania Słowa, nowych form piękna pojawiających się w różnych kręgach kulturowych, łącznie z niekonwencjonalnymi formami piękna, które mogą być mało znaczące dla ewangelizatorów, ale stały się szczególnie atrakcyjne dla innych (167).

Przypisy

[1] W przekł. Z. Kubiaka i J. Radożyckiego. (Wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza).

[2] W przekł. W. Okęckiego.

[3] W przekł. J. Ożoga SJ.

[4] W przekł. K. Rodowskiej.

[5] W przekł. J. Stena.

[6] Cyt. za: http://www.muzyka.ofm.pl/bach/pasja/pasjatxt.htm (dostęp: 10 listopada 2020).

[7] Nr 553, w przekł. T. Boya-Żeleńskiego.

[8] Por. J 6, 71.

[9] W związku z tym, że książka ma charakter popularnonaukowy, Autor posługuje się uproszczoną transkrypcją słów greckich i hebrajskich (przyp. red.).

[10] W polskim tłumaczeniu Biblii w Ewangeliach synoptyków Jezus wypowiada przed Piłatem jedno krótkie zdanie, w którym potwierdza, że jest Królem (por. Mt 26, 64; Mk 15, 2; Łk 23, 3). W Ewangelii według św. Jana prowadzi z Piłatem dłuższy dialog (por. 18, 33–38).

[11] W przekł. M. Starowieyskiego.

[12] W polskim wydaniu apokryfów fragment nie jest w *Paradosis*, ale w *Liście Tyberiusza do Piłata*.

[13] W przekł. M. Starowieyskiego.

[14] W przekł. M. Starowieyskiego.

[15] Tytuł przetłumaczony za oryginałem włoskim. Historia o Aswerusie ma liczne wersje. Jedna na nich, bardziej rozbudowana, brzmi: „Jest to historia o wędrownym Żydzie, znanym pod imieniem Aswerus, która zdobyła popularność w Europie Środkowej w XVI wieku".

[16] W przekł. A. Wata.

[17] Fragment przetłumaczony za tekstem włoskim. W Biblii Tysiąclecia czytamy: „nie uznali Go", co jednak zmienia logikę dalszego wywodu.

[18] Fragment przetłumaczony za tekstem włoskim.

[19] W przekł. A. Sobola-Jurczykowskiego.

[20] Tłumaczenie fragmentu, dla lepszego oddania myśli Autora, odchodzi od Biblii Tysiąclecia.

[21] Uwaga jak wyżej.

[22] W Biblii Tysiąclecia mamy: „[Słowo] przyszło do swojej własności…".

[23] Wtrącenie tłumacza.

[24] W przekł. E. Porębowicza.

[25] W przekł. K. Rodowskiej.

[26] W przekł. W. Dembskiego.

[27] W przekł. K. Rodowskiej.

[28] W polskim tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia mamy wołacz: „wysłuchaj mnie!".

[29] W Biblii Tysiąclecia „gorycz".

[30] W przekł. T. Boya-Żeleńskiego.

[31] Fragment przetłumaczony za oryginałem włoskim.

[32] Między tłumaczeniem Biblii Tysiąclecia a tekstem przytaczanym przez autora istnieje spora różnica: „Dodali żółci do mojego jedzenia, a gdy byłem spragniony, dali mi ocet do picia”.

[33] W przekł. J. Kot ta.

[34] W przekł. J. Wolffa.

[35] Tłumaczenie tego fragmentu, podobnie jak następnego, zostało zmienione zgodnie z uwagą Autora wyrażoną w kolejnym zdaniu.

[36] Uwaga jak wyżej.

[37] Uwaga jak wyżej.

[38] Cytat tłumaczony za oryginałem włoskim.

[39] Uwaga jak wyżej.

[40] Istnieje polskie wydanie, ale brak w nim cytowanego fragmentu. Tłumaczenie za oryginałem włoskim.

[41] Po włosku lepiej: aby je ponownie przyjąć.

[42] W przekł. T. Boya-Żeleńskiego.

[43] W opisie Jana nie ma wzmianki o całunie. Autorowi zapewne chodzi o opis wskrzeszenia Łazarza i/lub o scenę po zmartwychwstaniu.

[44] W przekł. M. Starowieyskiego.

[45] W przekł. M. Starowieyskiego.

[46] Fragment przetłumaczony z oryginału włoskiego.

[47] Fragment przetłumaczony z oryginału włoskiego

[48] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, *Apostołowie*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 480–525.

[49] W przekł. E. Porębowicza.

[50] W przekł. J. Krykowskiego i J. Naumowicza.

Autor przytacza tu nieco szerszy fragment tekstu niż ten zawarty w polskim wydaniu apokryfów. W wolnym tłumaczeniu brzmi on tak: „Przyszedłem do

was, którzy mnie pragnęli, i chcę ujawnić tajemnicę, dla której zostaliście zasadzeni. Zostaliście zasadzeni na świecie, aby nadać treść rzeczom niestabilnym: część z was jest zwrócona ku niebu, aby głosić Słowo człowiekowi; część z was leży po prawej i po lewej stronie, aby pokonać ogromną moc wroga i sprawić, że świat zbierze się w jedność; część z was jest zasadzona na ziemi, aby zebrać razem z rzeczami niebieskimi, ziemskimi i tych z Hadesu…".

[51] W przekł. S. Kalinkowskiego.

[52] W przekł. W. Szołdrskiego i W. Kani.

[53] W przekł. J. Bielawskiego

[54] W przekł. Z. Chądzyńskiej.

[55] Odmiana akordeonu (przyp. red.).